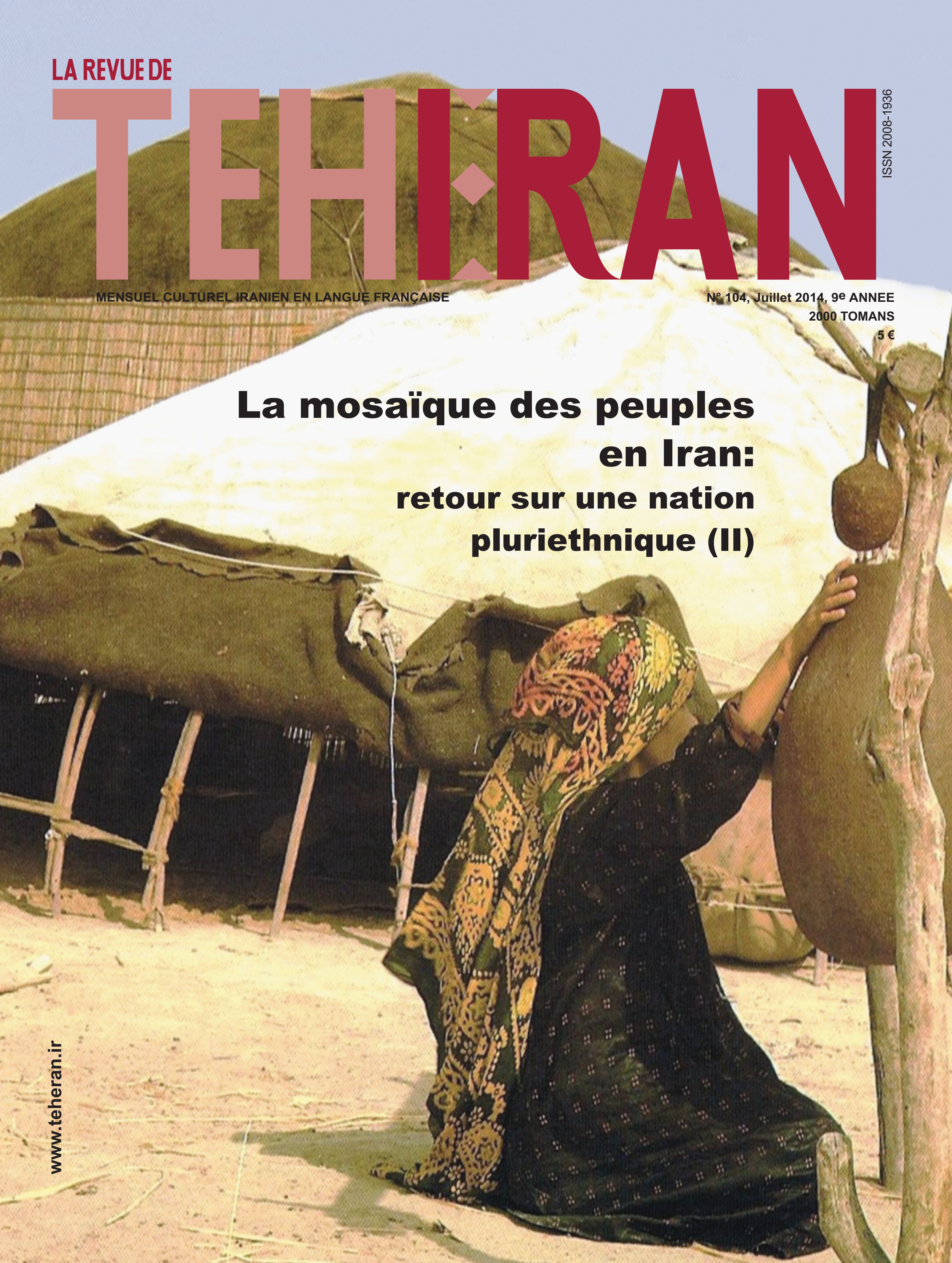
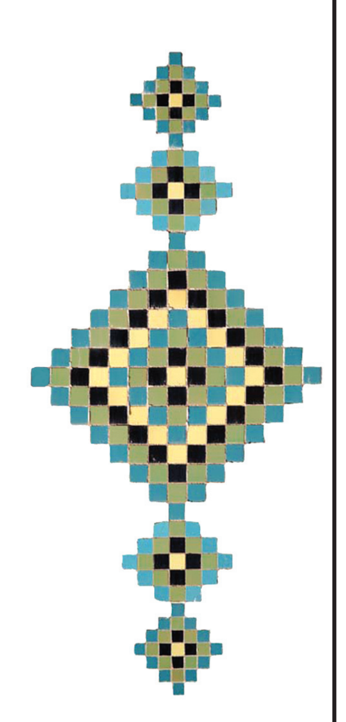


LA REVUE DE
TEHERAN
ISSN 2008-1936
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 104, Juillet 2014, 9e ANNEE
2000 TOMANS
5 €
La mosaïque des peuples
en Iran:
retour sur une nation
pluriethnique (II)
www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise (Razavi-Far)

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi

Rédaction
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Afsaneh Pourmazaheri
Babak Ershadi
Jean-Pierre Brigaudiot
Djamileh Zia
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Mahnaz Rezaï
Alice Bombardier
Majid Yousefi Behzadi
Gilles Lanneau

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Site Internet
Milâd Shokrkhâh
Mohammad-Amin Youssefi
Mojdeh Borhani

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Nomade turkmène devant une tente tradtionnelle





LA REVUE DE
TEHERAN
Premier mensuel iranien
en langue française
N° 104 - Tir 1393
Juillet 2014
Neuvième année
Prix 2000 Tomans
5 €





www.teheran.ir

Sommaire

Une réflexion sur la diversité culturelle et l'intégration L'exemple des Azéris

Babak Ershadi

Qu'est-ce qu'une ethnie?

L'identification d'un groupe ethnique peut se fonder sur plusieurs facteurs de civilisation comme l'appartenance à une sphère géographique, les ascendances anthropologiques, la pratique d'une langue ou d'un dialecte, les éléments identitaires, soit historiques soit culturels, les croyances religieuses, les éléments mythologiques, les us et coutumes, les apparences physiques… Le fait qu'un groupe ethnique soit majoritaire ou minoritaire au sein d'une entité nationale ou étatique (organisation politique d'un territoire habité par une population) peut donner des aspects différents à la question ethnique; le groupe ethnique majoritaire et dominant pouvant revendiquer un caractère national pour son identité par rapport aux groupes minoritaires au statut régional et local.

Les origines de la «question ethnique»

Dans les temps modernes, l'ethnicité se transforme en «question ethnique» sous l'influence de la théorie moderne de l'Etat-nation, c'est-à-dire une notion politique qui suggère l'assemblage entre un Etat (organisation politique) et une nation (individus qui s'identifient comme appartenant à un groupe). La question ethnique pourrait prendre tout son sens du fait que l'Etat se considère comme monolithique et homogène ou, à l'inverse, comme pluriel et hétérogène. Dans le second cas, l'ethnicité prend une forte connotation «identitaire» dans le sens politique et social du terme. En d'autres termes, la question ethnique semble être moins liée à ses dimensions anthropologiques ou ethnographiques qu'aux questions d'ordre politique comme l'égalité ou l'inégalité des chances, la redistribution équitable ou non des richesses, la participation à la vie politique, économique, sociale ou culturelle, etc.

La question ethnique à l'ère de la mondialisation

L'Iran fait partie de ces nombreux pays du monde dont les Constitutions respectives reconnaissent le caractère pluriel et pluraliste de la «nation» composée de plusieurs groupes ethniques. Aujourd'hui, à l'ère de la mondialisation, la question de «l'identité» semble d'ailleurs se placer, plus que jamais, au centre de tous les débats théoriques et devenir un acteur, voire un «moteur» des événements. Souvent, la diversité ethnique est présentée comme un facteur de richesses culturelle et sociale ou une opportunité de coopération et de partage des responsabilités et des moyens, dans un climat de coexistence basé sur la communion d'idéals et d'intérêts. Mais il faut aussi souligner que la question ethnique peut être très facilement politisée pour devenir un instrument de mobilisation rapide et massive d'une partie de la population, instrument qui est souvent utilisé, dans divers pays, dans le cadre des revendications identitaires, politiques, économiques, etc. En ce début du XXIe siècle, les exemples en sont nombreux sur les cinq continents, chacun présentant un aspect spécifique de la question de l'identité ethnique: les conflits «ethniques» dans plusieurs pays d'Afrique, les revendications des «Peuples autochtones» au Canada, la question des populations Ouïgours à Xinxiang (Chine), l'affaire des Roms en France, la rivalité Wallons/Flamands en Belgique, ou la crise

actuelle en Ukraine qui semble devenir, selon les observateurs, la crise majeure du continent européen au XXIe siècle.

Nous pourrons peut-être schématiser le problème d'une autre manière: quelle échelle faut-il adopter pour déterminer le rapport avec soi, avec les autres et avec le monde? Cette échelle est-elle locale, nationale, universelle ou «mondialisée»? Est-il possible d'envisager un pluralisme théorique et pratique pour marier ces trois niveaux de pensées afin de pouvoir exploiter les possibilités d'un pragmatisme positif permettant de ne plus prétendre remédier aux maux du monde grâce à une seule et unique formule magique, mais de les traiter cas par cas avec une méthode qui engagerait chaque fois le taux le plus élevé de participation locale et nationale… et pourquoi pas mondiale?

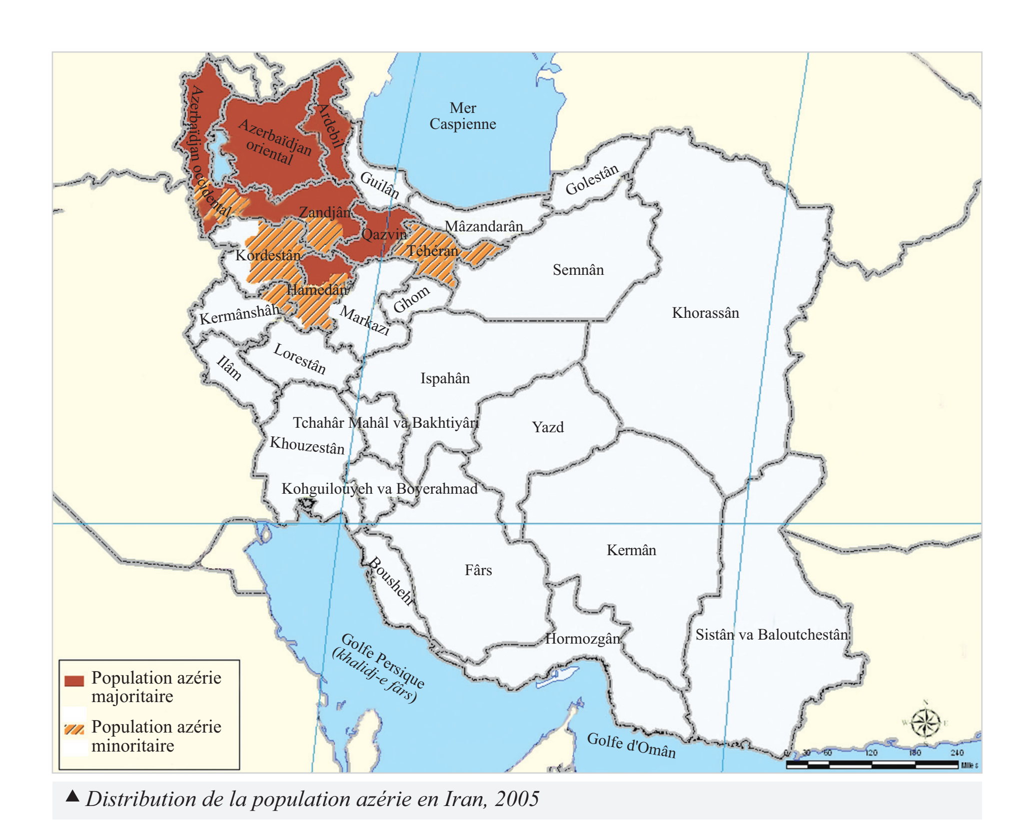
Une ethnographie simplifiée

Les Azéris d'Iran vivent dans une vaste région située dans le nord-ouest iranien ayant des frontières communes avec quatre pays: République d'Azerbaïdjan et Arménie (nord), Turquie et Irak (ouest). Les terres azéries correspondent

> Dans les temps modernes, l'ethnicité se transforme en «question ethnique» sous l'influence de la théorie moderne de l'Etat-nation, c'est-à-dire une notion politique qui suggère l'assemblage entre un Etat (organisation politique) et une nation (individus qui s'identifient comme appartenant à un groupe).



▲ *Carte ottomane du territoire iranien, 1730*



▲ *Distribution de la population azérie en Iran, 2005*

approximativement à la superficie de quatre régions administratives: la province d'Azerbaïdjan occidental, la province d'Azerbaïdjan oriental, la province d'Ardebil et la province de Zandjân. Il faut souligner que la province d'Azerbaïdjan occidental est la région azérie la plus multiethnique étant donné la présence des populations arménienne et assyrienne, d'autant plus que la partie sud de cette province est plutôt peuplée de Kurdes que d'Azéris.

La population des Azéris d'Iran est estimée entre 12 et 15 millions, ce qui ferait des Azéris le deuxième groupe ethnique du pays (derrière les Persans), représentant entre 16% et 20% de la population nationale. Les Azéris sont majoritairement chiites, et leurs us et coutumes ressemblent beaucoup à ceux de leurs voisins immédiats à l'intérieur du territoire national, c'est-à-dire les Kurdes et les Persans; mais également aux autres groupes ethniques iraniens géographiquement plus éloignés, surtout les groupes turcophones comme les Turkmènes et les Qashqaïs. Cela n'empêche pas l'existence de caractéristiques qui pourraient les rapprocher aussi des peuples vivant au-delà des frontières nationales: les trois pays du Caucase du sud (République d'Azerbaïdjan, Arménie et Géorgie), la Turquie ou même les régions turcomanes du nord de l'Irak dont les langues ressemblent beaucoup à celle des Azéris d'Iran.

La population des Azéris d'Iran est estimée entre 12 et 15 millions, ce qui ferait des Azéris le deuxième groupe ethnique du pays (derrière les Persans), représentant entre 16% et 20% de la population nationale.

Les Azéris célèbrent les mêmes fêtes religieuses et nationales que les autres groupes ethniques d'Iran. Cependant, il existe certainement des détails dans leurs us et coutumes qui pourraient les distinguer d'autres peuples d'Iran. Par exemple, il existe quelques différences formelles et cérémoniales dans la célébration de l'Ashourâ, anniversaire du martyre de l'Imam Hossein. Ces différences socioculturelles attirent souvent l'attention des non-Azéris dans les villes ou les métropoles de peuplement mixte comme Téhéran.

La cuisine azérie semble également se situer dans cette posture mixte turco-iranienne, les recettes azéries ayant des ressemblances et des différences avec celles de compatriotes d'autres ethnies. Nous pouvons en citer quelques-unes: par exemple, la soupe de yaourt que préparent les Azéris assez communément chez eux, semble ne pas avoir d'équivalent exact dans la cuisine d'autres régions iraniennes, et si les recettes azéries sont très souvent identiques à celles d'autres régions iraniennes, il arrive parfois que cette ressemblance se limite à une homonymie langagière. C'est le cas, par exemple, du *ghormeh-sabzi* qui est souvent qualifié comme plat national des Iraniens: les Azéris préparent ce repas de la même manière que les Persans, mais les ingrédients végétaux étant essentiellement différents dans les deux recettes, les plats perse et azéri, bien qu'homonymes, ont des saveurs complètement différentes.

La langue est l'élément fondamental de l'identité azérie

Habituellement, les Azéris d'Iran appellent «turque» leur langue, et se désignent aussi comme «Turcs». La langue azérie appartient au groupe des langues turciques faisant lui-même partie de la famille des langues altaïques. Durant son évolution historique, le «turc azéri» a connu l'influence de l'arabe et du persan. A l'époque de la révolution de la télécommunication et de l'information, cette langue est aujourd'hui influencée par le turc. Depuis des siècles, l'azéri s'écrit, comme le persan, en alphabet arabe. Dans les régions azéries d'Iran, la langue azérie n'a presque jamais été la langue officielle de l'éducation. La Constitution autorise pourtant son enseignement (comme pour d'autres langues d'Iraniens) à l'école et à l'université. Ceci dit, l'usage de l'azéri se limite actuellement au cadre privé. C'est donc la langue courante de conversation, uniquement utilisée par les médias audiovisuels locaux. Il y a aussi des publications en azéri non seulement dans les régions azéries du pays, mais aussi à Téhéran et à Qom. La langue est également utilisée sous forme écrite sur Internet (tantôt en alphabet arabe, tantôt en alphabet latin suivant le modèle de la République d'Azerbaïdjan).

> L'azéri est également une langue de poésie et de littérature, ainsi que le support de la mythologie turco-azérie. Les exemples les plus anciens de la poésie azérie datent surtout du XIVe siècle, à l'époque où l'Azerbaïdjan était gouverné par les fédérations turcomanes des Aq Qoyunlu et des Qara Qoyunlu.

L'azéri est également une langue de poésie et de littérature, ainsi que le support de la mythologie turco-azérie. Les exemples les plus anciens de la poésie azérie datent surtout du XIVe siècle, à l'époque où l'Azerbaïdjan était gouverné par les fédérations turcomanes des Aq

Qoyunlu et des Qara Qoyunlu. L'œuvre poétique d'Emâdeddin Nassimi (1369-1417), l'un des plus grands poètes classiques de l'Azerbaïdjan, date de la fin du XIVe siècle. Le XVIe voit le développement de la littérature azérie avec l'avènement des Safavides, eux-mêmes originaires d'Azerbaïdjan: Mohammad Fozouli (1483-1556) est sans doute le plus grand poète turcophone de ce siècle. Sa poésie lyrique, comme celle de Nassimi, se place parmi les chefs-d'œuvre de la littérature azérie. Aux XVe et XVIe siècles, les anciennes légendes de la tradition orale des peuples turcophones prennent enfin leur forme écrite: *Dede Qorqut* (œuvre mythique), *Köroglu* (œuvre épique) et *Asli va Karam* (œuvre lyrique). Ces légendes sont largement inconnues du public non-turcophone, tandis que les Azéris partagent ce patrimoine avec les Turkmènes, les Afshârs, les Qashqaïs, les Turcs et les autres peuples turcs.

Les origines des Azéris: les origines des controverses

La région qui s'étend de la mer Caspienne à l'est à l'Anatolie à l'ouest, et du Caucase au nord au Zagros au sud, s'appelait Atropatès à l'époque de l'Empire achéménide. Le mot semble avoir évolué au fur et à mesure pour devenir «Azerbaïdjan» au début de la période islamique. Cette région a été habitée par différents peuples. Ses habitants actuels sont les Azéris qui sont communément considérés comme un peuple turc en raison de leur langue. Ce qui s'impose logiquement à l'esprit est que les habitants actuels de l'Azerbaïdjan, parlant très majoritairement une langue turque, font partie de la famille des peuples turcs. La polémique semble donc s'étendre ailleurs. En effet, ce sont les origines des Azéris qui font l'objet de théories différentes, théories qui s'opposent parfois de manière radicale pour des raisons souvent politiques et idéologiques. Autrement dit, cette controverse ne porte pas sur l'état actuel des choses, mais sur l'ancienneté et l'étendue d'un phénomène historique que l'on peut appeler la «turquisation» de l'Azerbaïdjan (comme beaucoup d'autres régions actuellement de population turcophone).



▲ *Aristocrates azéris à Yerevan, 1860*

L'installation plus ou moins permanente des populations turques en Azerbaïdjan aurait commencé probablement à partir du Xe siècle de notre ère, c'est-à-dire près de trois siècles après l'islamisation de la Perse des Sassanides. Ce mouvement de migration avait peut-être commencé sous le règne de Mahmoud le Ghaznavide (971-1040). Elle s'accéléra probablement sous les Seldjoukides qui régnèrent à la fois en Irak, en Iran et en Anatolie entre le milieu du XIe siècle et la fin du XIIIe siècle. Ce qui apparaît certain est que sous les Qara Qoyunlu (1375-1468) et les Aq Qoyunlu (1378-1508), ce phénomène de «turquisation» était devenu stable. Par conséquent, la grande majorité des habitants de l'Azerbaïdjan était

turcophone au début du règne des Safavides chiites qui vainquirent les troupes des Aq Qoyunlu sunnites près de Nakhitchevan en 1502.

La rupture au XIXe siècle: un groupe ethnique, deux destins

Les guerres irano-russes de 1812-1828 ont joué un rôle fondamental dans l'histoire du peuple azéri. Suite à ces deux guerres, les territoires situés au nord du fleuve Araxe furent définitivement annexés à l'empire russe, et l'Etat iranien, représenté alors par la dynastie qâdjâre, perdit sa souveraineté sur la partie nord du territoire où vivaient les Azéris depuis des siècles. Cette répartition géographique et politique marqua profondément le destin du peuple azéri. La partie sud des terres azéries est restée iranienne, tandis que les terres situées au nord de l'Araxe devinrent russes pendant près d'un siècle, avec une courte période d'indépendance dans les années 1918-1920. Après cette date, ces terres firent partie de l'Union soviétique pendant plus de 70 ans. La République d'Azerbaïdjan proclama finalement son indépendance en 1991. Ainsi, après les guerres irano-russes du début du XIXe siècle, les Azéris des deux côtés de l'Araxe ont vécu deux destins différents, bien qu'ils aient les mêmes origines historiques, culturelles, religieuses et linguistiques.

L'intégration «nationale», malgré les différences linguistiques et culturelles

La position des Azéris d'Iran vis-à-vis d'importants événements historiques de l'Iran du XXe siècle témoigne de l'intégration complète des Azéris au projet «national», avec les mêmes valeurs et idéaux que leurs compatriotes, en dépit de la diversité culturelle, religieuse ou linguistique qui existe effectivement parmi les divers peuples d'Iran. Les exemples du nationalisme des Azéris iraniens ne sont pas rares dans l'histoire du XXe siècle: l'engagement héroïque du peuple azéri dans la Révolution constitutionnelle de 1905-1911 que personne ne considérait à Tabriz comme une affaire de Turcs ou de Perses, mais plutôt comme une œuvre nationale; ou encore le désaveu du séparatisme prôné par le Parti démocratique d'Azerbaïdjan à l'époque de l'occupation des régions azéries par l'Armée rouge soviétique pendant et après la Seconde Guerre mondiale. Il y eut également la contribution des Azéris au mouvement de nationalisation de l'industrie pétrolière (1950-1953), à la Révolution islamique de 1979 et à la défense de la patrie pendant la guerre irano-irakienne de 1980-1988.

La position des Azéris d'Iran vis-à-vis d'importants événements historiques de l'Iran du XXe siècle témoigne de l'intégration complète des Azéris au projet «national», avec les mêmes valeurs et idéaux que leurs compatriotes, en dépit de la diversité culturelle, religieuse ou linguistique qui existe effectivement parmi les divers peuples d'Iran.

L'intégration des Azéris à la société iranienne ne se limite pas seulement à la participation à la vie politique, car la présence des Azéris est remarquable dans tous les domaines, économiques et industriels, ou socioculturels, artistiques et littéraires. Cette intégration a aussi une dimension démographique, qui se manifeste notamment au travers de mariages mixtes courants, en particulier



▲ *Musiciens azéris*

dans les métropoles de peuplement mixte.

La seconde moitié du XIXe siècle marque le début du modernisme dans l'Iran qâdjâr et le chef-lieu de l'Azerbaïdjan, Tabriz, est alors traditionnellement la capitale du prince héritier. Ainsi, l'Azerbaïdjan est d'ores et déjà un pôle économique et politique important du pays, position renforcée par sa situation géostratégique, la ville étant proche des frontières de l'Empire ottoman et de la Russie tsariste.

En Azerbaïdjan qui se trouvait sous leur occupation, les Soviétiques se mirent à encourager un mouvement séparatiste qui prit le contrôle de la région sous l'appellation du Parti démocratique d'Azerbaïdjan, dirigé par Ja'far Pishevari (1893-1947).

Au début du XXe siècle, les Azéris et leur élite sociopolitique s'illustrent en adhérant activement à la Révolution constitutionnelle de 1905-1911. Les Azéris, surtout les habitants de Tabriz, ont joué un rôle décisif dans la défense du mouvement révolutionnaire et du régime constitutionnel, notamment après le canonnage du Parlement par les troupes du roi Mohammad Ali Shâh, soutenu par les Russes. La résistance héroïque de Tabriz pendant trois ans changea le cours des événements, et les Azéris contribuèrent magnifiquement à la victoire des révolutionnaires, marquée par la prise de Téhéran et l'abdication de Mohammad Ali Shâh.

Pendant la Seconde Guerre mondiale et l'occupation de l'Iran par les Alliés, l'Azerbaïdjan a de nouveau été soumis à une rude épreuve historique. En 1941, l'Armée rouge soviétique occupa le nord de l'Iran dont l'Azerbaïdjan, tandis que les troupes britanniques débarquèrent au sud pour maintenir le contrôle des gisements de pétrole. En Azerbaïdjan qui se trouvait sous leur occupation, les Soviétiques se mirent à encourager un mouvement séparatiste qui prit le contrôle de la région sous l'appellation du Parti démocratique d'Azerbaïdjan, dirigé par Ja'far Pishevari (1893-1947). Le «Parti» demandait au gouvernement central l'autonomie administrative, l'autorisation de l'enseignement en langue turque dans les établissements scolaires et son usage dans les administrations publiques, ainsi que la mise en place d'une milice locale.

Ce mouvement séparatiste était directement soutenu par l'Armée rouge, qui avait refusé de quitter l'Azerbaïdjan à la fin de la Seconde Guerre mondiale, malgré les promesses de retrait immédiat et inconditionnel faites par les Alliés. En 1945, le «Parti démocratique d'Azerbaïdjan» nomma Ja'far Pishevari, Premier ministre de la «République autonome d'Azerbaïdjan», ce qui signifiait la préparation de l'annexion de facto de l'Azerbaïdjan d'Iran à la République soviétique d'Azerbaïdjan. Les efforts diplomatiques du gouvernement central à Téhéran et le rapport de forces entre les Etats-Unis et

l'Union soviétique au début de la Guerre froide finirent par convaincre les Soviétiques de retirer leurs troupes de l'Azerbaïdjan. Après le retrait de l'Armée rouge et avant que les troupes de l'armée iranienne ne soient expédiées en Azerbaïdjan pour y rétablir l'ordre, Pishevari et les autres dirigeants du Parti démocratique d'Azerbaïdjan durent fuir vers les frontières de l'Union soviétique, car ils se sentaient privés d'un soutien suffisant à l'intérieur de l'Azerbaïdjan. Les unités de l'armée iranienne arrivèrent donc dans les villes azéries sans se heurter à une résistance notable.

Si les réformes que le «Parti» de Pishevari avait promises lui avaient initialement gagné le soutien des habitants, les problèmes économiques d'ampleur qui en furent le résultat ainsi que la dépendance politique et militaire trop voyante du «Parti» aux étrangers soviétiques lui firent perdre assez vite ce soutien populaire. La population locale voyait clairement que le projet du «Parti» n'était pas réformiste mais séparatiste. Contrairement à ce que croyaient ses leaders et leurs amis soviétiques, la perspective d'une «réunification des terres azéries» ne pouvait cacher la réalité d'un séparatisme encouragé par une puissance étrangère.

Quelques années plus tard, les Azéris contribuèrent au mouvement de nationalisation de l'industrie pétrolière, dirigé par le Premier ministre Mohammad Mossadegh pendant les années 1950-1953. En outre, comme nous l'avons évoqué, les Azéris participèrent comme tous les Iraniens à la Révolution islamique de 1979, et contribuèrent à la défense de la patrie pendant la guerre irano-irakienne des années 1980-1988. L'histoire de l'Iran pendant le XXe siècle montre que l'intégration des différents groupes ethniques à l'idéal national dépend certes des éléments fédérateurs comme la religion, la langue, la culture, l'histoire, et d'autres facteurs identitaires; cependant, la coexistence et le véritable rassemblement autour d'un projet national sont garantis, par-dessus tout, grâce au respect de la diversité. La diversité n'est pas en soi un élément d'intégration, mais son respect la favorise certainement. ■



▲ *Costume traditionnel azéri, début du XXe siècle*



▲ *Femme azérie en vêtements traditionnels de soie*

11

La culture et la langue tât de la vallée de Shâhroud

Zeinab Golestâni



▲ *Un couple tât, Samar et Moheb, dans une demeure derav typique du Djira malla. Photos: Zohreh Golestâni*

Entre les cols des montagnes verdoyantes d'Asâlem et le blanc sommet de l'Agh dâgh se trouve la vallée de Shâhroud, boisée et glaciale. Cette vallée, encerclée linguistiquement par l'azéri et le tâleshi, abrite le peuple et la culture de la langue tâti qui, selon les orientalistes, est l'héritière directe du mède.

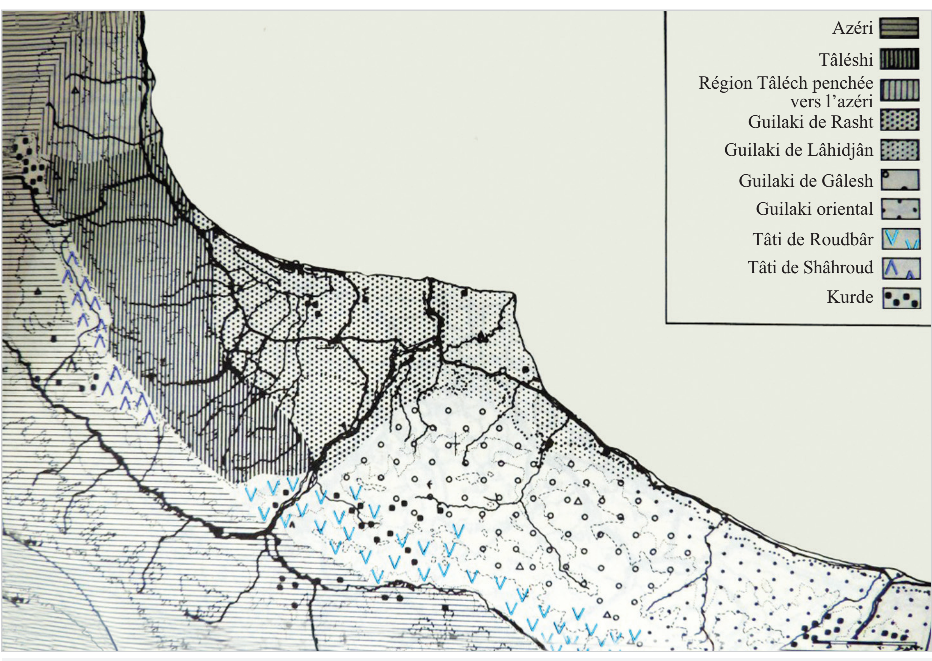
Le tâti plonge aussi certaines racines dans la langue pahlavi. Il est parlé dans les villages de la région de Shâhroud (au sud de la ville de Khalkhâl), à Roudbâr, Hasnav (Tabriz), Ebrâhim Abâd, Saqqez Abâd, Shâl, Esfarourin, Khyâreh, Khouznin, Tâkestân, Dânesfân et Eshtehârd (Qazvin) et Abyâneh (Ispahan).

Selon la catégorisation des langues du nord-ouest de l'Iran, la langue tâti fait partie des langues parlées autour de la Caspienne. Précisons cependant que le tâti de Shâhroud et celui de Roudbâr sont différents (Plan n°1). De fait, d'après Marcel Bazin et Christian

Bromberger, le terme «tât» est ambigu car employé dans deux sens: 1) les dialectes iraniens des régions de langue majoritairement azéri; 2) les anciennes langues iraniennes de l'Azerbaïdjan. Selon l'écrivain et chercheur Jalâl Al-e Ahmad, certains anciens textes persans emploient le mot «tât» comme synonyme de «Tâzik» et «Tâjik» (signifiant «persan» opposé à tout ce qui ne l'est pas, comme turc ou arabe). Toujours d'après Al-e Ahmad qui cite l'encyclopédiste Mohammad Taghi Bahâr, ces deux termes ont notamment été employés pour distinguer les turcophones des persanophones (Tajiks). Effectivement, les régions à majorité tât sont entourées par des régions azéries (turcophones), certains chercheurs comme Marcel Bazin ou Christian Bromberger estimant même que le tâti de Shâhroud est dérivé de l'azéri. Par ailleurs, alors que les Azéris ne parlent entre eux que le turc azéri, les Tâts ainsi que les Gilaks, les Tâleshs et les Kurdes sont multilingues, caractéristique propre aux régions multiculturelles. Quant aux Tâts de Shâhroud, à part le tâti, ils parlent persan, tâleshi et même l'azéri, qui est la langue de commerce dans le nord de Shâhroud.

Selon la catégorisation des langues du nord-ouest de l'Iran, la langue tâti fait partie des langues parlées autour de la Caspienne. Précisons cependant que le tâti de Shâhroud et celui de Roudbâr sont différents.

Ce multilinguisme est parallèle au multiculturalisme qui enrichit la culture tât de la vallée de Shâhroud. Prenons pour exemple la musique folklorique du pays, extrêmement influencée par celle tâleshie. Les Tâleshs, au mode de vie nomade, séjournent pendant l'hiver dans les villes de Mâssâl, Shânderman et Fouman[1]. Ils migrent au printemps vers



▲ *Plan n°1. Les groupes langagiers du nord et nord ouest de l'Iran. Bazin Marcel et Bromberger Christian, Guilân et Âzarbayjân oriental, cartes et documents ethnographiques*



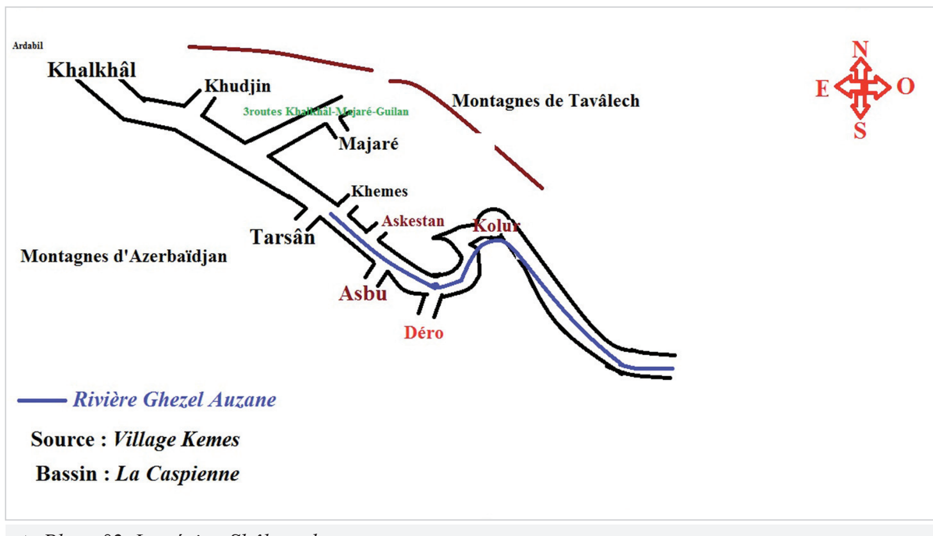
▲ *Photo n°1 - Troupeau de moutons à Tâlesh*

les montagnes d'Asâlem et de Khalkhâl, où ils passent l'été. La musique tient une place importante dans la vie de cette population dont le métier principal est l'élevage. Ces nomades ne connaissant guère les chansons pastorales du Guilân ont une musique tâleshi propre constituant une expression de leur vie nomade, qui a influencé au fil du temps plus que toute autre musique l'ethnie Tât qui se consacre également à l'élevage.(Photo n°1) C'est en trois types que Djâber Anâseri classifie cette musique traditionnelle: descriptive (la description de la nature et du milieu naturel), imitative (imitation des sons naturels), et lyrique. Précisons également que les instruments de musique utilisés par ces deux ethnies sont les mêmes: la flûte à sept trous, la flûte à bec, le tambour et le tambourin.[2] Il faut chercher l'origine de ces influences culturelles diverses dans l'immigration de travail des campagnards vers le nord de l'Iran durant les dernières décennies.

Il y a au moins vingt ans, les hommes quittaient leur village dès les derniers jours de l'automne afin d'aller chercher du travail dans les régions du nord de



▲ *Photo n°2*



▲ *Plan n°2. La région Shâhroud*

l'Alborz (Guilân et Mâzandarân). La plupart étant des maçons et des menuisiers adroits, ils s'y occupaient de construction; d'autres travaillaient dans les rizières et les plantations agricoles. Parfois, c'était la famille entière qui émigrait, ne retournant au village que rarement. Précisons qu'il y a toujours eu une certaine rivalité entre le nord de la région tâti, donc l'Azerbaïdjân et le sud de la région tâti (le littoral sud de la Caspienne), pour attirer les travailleurs immigrés.

La vallée de Shâhroud : situation géographique

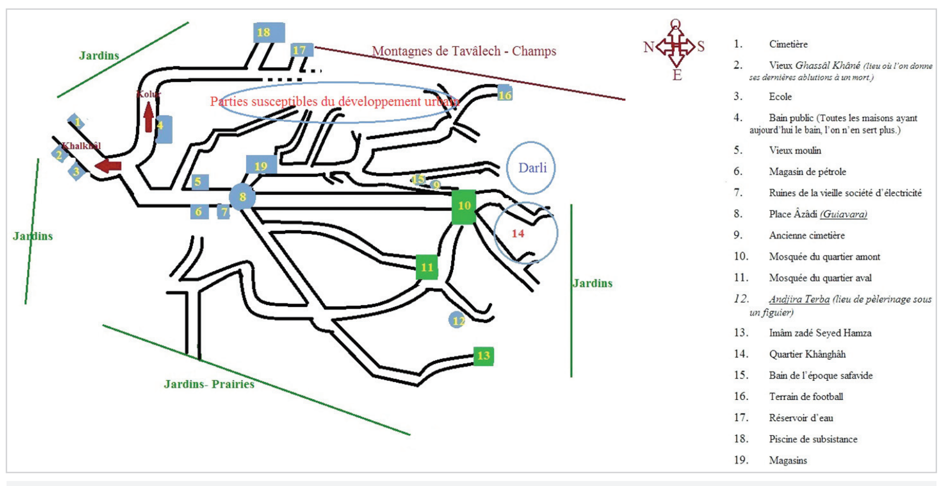
Passant les cols des montagnes d'Asâlem, on arrive aux routes Guilân - Madjareh – Khalkhâl; de là, prenant le chemin de Shâhroud (plan n°2), on dépasse les villages de Tarsân, Khemes et Askestân. Ces trois villages sont habités par des Azéris; cependant, parmi eux, Askestân est divisé en deux parties, l'une parlant l'azéri (Askestân), l'autre le tâti (Assân). Ces trois villages dépassés, on arrive au village d'Asbou qui marque la frontière de la culture tâti, notamment dans le village historique de Derav et la ville de Kolur (le chef-lieu de la région). Dans le sens de la route suivie jusque-là, il y au nord Mâsouleh (ville du Guilân) et Târom (ville de la province du Zandjân) au sud.

Le bourg historique de Derav: évocation du passé

Le bourg de Derav (les Azéris l'appellent Dero) est le lieu le plus ancien et peut-être le plus typique de la culture



▲ *Photo n°3 - Village de Dero, quartier situé en aval*



▲ *Plan n°3. Village de Déro*

tâti. Il est géographiquement très bien placé, puisqu'encerclé par des zones vertes, tel qu'on le voit sur le plan n°3. Se trouvent au nord, à l'ouest et au sud des vergers et des champs cultivés, à l'est et à l'ouest, des prairies et finalement, les superbes montagnes élevées et couvertes de forêts de Tâlesh au nord-est et à l'ouest. (Photo n°2)

Derav est divisé en deux quartiers: le quartier amont (Kafâ Malla) et le quartier aval (Djirâ Malla). C'est en particulier le quartier aval qui conserve la saveur traditionnelle et le folklore rural. Ceci alors que surtout depuis une décennie, les «*dravedj*»[3] habitants à Téhéran[4] démolissent leurs maisons traditionnelles, à la place desquelles l'on voit émerger des villas à l'architecture douteuse, en particulier dans le quartier amont.

Il existe aussi de nettes différences économiques et sociales entre les deux quartiers. Les habitants du quartier aval s'occupent plutôt à des métiers manuels tels que l'agriculture, l'élevage, l'artisanat, la maçonnerie, la menuiserie, etc., alors que ceux du quartier amont sont souvent commerçants ou employés.



▲ *Photo n°4*

L'architecture, symbole d'une culture

L'architecture iranienne traditionnelle, établissant un lien étroit entre la nature et l'homme[5], trouve un bon exemple dans l'architecture locale des villages du nord et nord-est de l'Iran, dont le village de Derav. Dans ce village, l'habitat rural, séparé des champs et des vergers, comprend des maisons accumulées tenant l'une à l'autre par des plafonds, séparées de la ruelle par une cour fermée (Photo n°3). De plus, l'école, les magasins et les

tchâï khâneh (salons de thé) se trouvent à l'entrée du village, où les domiciles privés sont peu nombreux.

Les murs sont recouverts de torchis. Comme dans tout le Guilân, les murs sont passés à la chaux, ou à un mélange de boue rouge et de crottin d'âne (Photo n°4). Malheureusement, ce vivace mélange de couleurs tend à disparaître depuis une décennie, remplacé par des blocs de béton et de briques.

La maison, complexe où chaque centre répond à un besoin de la famille villageoise, est constituée, en plus de l'habitat, de constructions supplémentaires telles que le grenier ou le hangar, la grange, l'étable et le poulailler (éloignés de l'entrée, au fond de la cour). Certaines maisons ont une pièce réservée au four à pain. Autrefois, il y avait aussi un baril de terre où l'on gardait les céréales, baril de nos jours remplacé par des caisses en bois ou en métal placées dans les chambres d'invités, bien que dans les maisons nouvellement construites, on se contente d'armoires. (Photos n°5)

Les habitations sont généralement à deux étages, la famille habitant au rez-de-chaussée, plus modeste, alors que le l'étage est consacré aux convives. L'étage comprend toujours une terrasse (*tallâr* en tâti), située à la gauche de la construction, le long du mur latéral. Cette terrasse, faite en bois de peuplier, ouvre obligatoirement l'accès aux chambres (Photos n°6).

Les matériaux utilisés pour la construction sont généralement naturels (pierre, bois, adobe, etc.) Le toit est traditionnellement plat, en bois, alors qu'aujourd'hui, la tendance va de plus en plus vers l'architecture locale du Guilân, surtout de la région de Tâlesh,



▲ *Photo n°5 - Chambre d'invité : au fond, deux coffres recouverts de nappes*

Comme dans tout le Guilân, les murs sont passés à la chaux, ou à un mélange de boue rouge et de crottin d'âne. Malheureusement, ce vivace mélange de couleurs tend à disparaître depuis une décennie, remplacé par des blocs de béton et de briques.



▲ *Photo n°6 - Village de Dero, façade d'une maison locale*





▲ *Photos n°7 et 8 - Habitantes du village de Dero (*dravejs*) faisant du pain*

d'où l'accroissement de toits en fer blanc et coloré.

Le bourg de Derav (les Azéris l'appellent Doro) est le lieu le plus ancien et peut-être le plus typique de la culture tâti.

Durant l'été, dans la vallée de Shâhroud, on séjourne habituellement dans une chambre close située à l'étage supérieur, ou alors dans des cabanes sur les champs, aux environs du village.

Derav signifie "culture"

Comme le nom du village de Derav l'indique (Derav - prononcé en tâti *drav* -, signifie «culture»), l'agriculture joue un rôle majeur dans la vie des habitants qui s'occupent aussi d'élevage et d'arboriculture fruitière. Ainsi, les fruits, tels que cerises, abricots, prunes, pommes, coings, amandes et noix, sont les plus importants produits de la région. D'où l'importance de l'eau dans la vie et la culture folklorique des Tâts. Cette eau est principalement fournie par la rivière Ghezel Auzan qui traverse notamment le village de Derav, ainsi que par de nombreuses sources dont la plus respectée et la plus ancienne est Rua Khâni (Source du peuple), à laquelle les habitants accordent des propriétés curatives. Il est d'ailleurs courant de confier des vœux ou des secrets à cette source.

Bien que le riz soit à la base de l'alimentation dans les provinces du nord des monts Alborz, les Tâts y préfèrent le blé. Il y a environ trente ans, presque tous les villageois préparaient eux-mêmes leur pain, alors qu'aujourd'hui, il est acheté à la boulangerie. Ceux qui préparent encore leur pain chez eux se servent d'un four de forme traditionnelle locale[6] (photos n°7 et 8). Il s'agit d'un four en céramique formant un grand pot ovale ou en clocheton, creusé dans le sol dont le haut s'ouvre au niveau du sol. Recouvert d'un dais, il est aussi protégé de la pluie.

Le four est préchauffé avec du *karma* et du *kudja*, combustibles naturels à base de crottin séché, ramassé durant l'hiver, entassé sur des épaisseurs de 11 à 15 cm sur un espace clôturé de pierre, puis séché en plein air. Une fois le crottin séché, il est cassé en grands morceaux ou *karma*,

qui produisent une chaleur étouffante (Photo n°9).

L'une des viennoiseries du village est le *zarrayn* (en persan: *zarrin nân* i.e., pain d'or). Il s'agit d'un pain doré à l'œuf et fourré avec des noix, du sucre, de la cannelle et de l'huile. Vu les influences et échanges culturels avec les Guilânais, les Mâzandarânais et les Azéris, les repas traditionnels du pays sont notamment le *mirzâ ghâsemi*[7], le *bâghâla ghâtogh*[8], le *fesendjân*[9] (spécialité du nord de l'Iran), le *gheisi khoresht*, le *glik âsh*[10], et le *âsh*[11] (repas d'Azerbaïdjan). Chacun de ses plats connaît néanmoins des variations selon les régions.

Après l'agriculture, l'élevage est la seconde occupation des habitations. Certains éleveurs passent une vie pastorale dans les montagnes et font paître leur bétail dans les superbes prairies de la région, comme celles des montagnes de Tâlesh. Leurs produits les plus importants sont la laine, le lait, le yaourt, le beurre, le babeurre, la graisse animale, la caillebotte, le fromage égoutté (*lur*), le *shureh* et le *shur.*

Les cérémonies et rassemblements

Le plus important rassemblement des habitants est celui marquant la période de deuil de Moharram. Le 9e jour de Moharram (*tâsou'â*), les habitants de la vallée de Shâhroud se rassemblent au sanctuaire de Hendou Shâh à Asbu.

Les habitants de Derav rejoignent quant à eux le sanctuaire après avoir fait le deuil de l'Imâm Hossein près du mausolée de l'Imâmzâdeh Seyyed Ja'far situé au nord-ouest du village sur la montagne Mellasar (la Montagne du peuple). Les manifestations religieuses du mois de Moharram sont l'occasion de voir l'unité des cultures régionales qui semblent au premier regard éloignées l'une de l'autre.



▲ *Photos n°9* - Karma

Les manifestations religieuses du mois de Moharram sont l'occasion de voir l'unité des cultures régionales qui semblent au premier regard éloignées l'une de l'autre.

L'autre cérémonie majeure a lieu le 13e jour du printemps (*sizdah be dar*), où tous les habitants des villages se

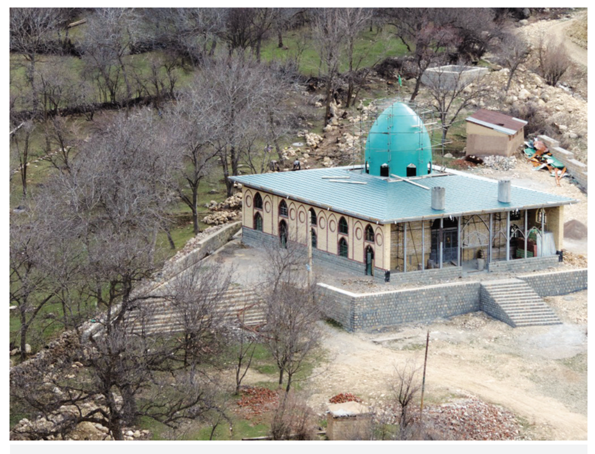


▲ *Photo n°10 - Village de Dero, hommes en* ghash mezâ



▲ *Photo n°11 -* Andjira Terba *(Lieu saint formé autour d'un figuier)*

réunissent dans un grand parc au nom de *Khâna raz* (Le grand jardin). Durant ce rassemblement, les femmes (surtout les femmes âgées), chantent des chansons locales en langue tâti en se tenant la main, comme si elles vivaient leur enfance une deuxième



▲ *Photo n°12 - Projet de rénovation du mausolée de l'Imâmzâdeh Seyyed Hamza, descendant du septième Imâm*

fois. Quant aux hommes, ils organisent des joutes traditionnelles comme le Ghash Mezâ (Jeu de la ceinture; type de lutte traditionnelle) (photo n°10). Précisons que depuis moins d'une décennie, un mini-tournoi de football est organisé par les jeunes, qui commence le 1er de l'an et dont la finale a lieu le 13e jour de l'an.

Les sanctuaires et les mythes

D'après Marcel Bazin et Christian Bromberger, le culte des éléments naturels constitue un exemple des croyances religieuses préislamiques iraniennes, mêlé de nos jours avec les croyances islamiques.

Dans le nord et nord-ouest de l'Iran, les mausolées des Imâmzâdehs sont construits sur les hauteurs montagneuses (comme c'est le cas du tombeau de l'Imâmzâdeh Ja'far). En conséquence, l'un des éléments naturels présent à foison aux environs des Imâmzâdehs est l'arbre. Dans ces régions, les arbres sont ou biens eux-mêmes sacrés (A*ndjira Terba* dans le village Derav (photo n°11)) ou poussent près des sanctuaires. Quant aux mausolées des régions du Guilân et de Shâhroud, ils sont les meilleurs exemples de l'architecture locale. A l'origine, ces mausolées étaient généralement des constructions modestes, au plafond en bois, où la tombe était modestement entourée de pierres et de grilles en bois. (Photo n°12) Depuis un demi-siècle, on a tendance à rénover ces vieux mausolées avec des briques, ce qui a conduit à l'uniformisation de l'architecture, sans considération pour l'antécédent historico-culturel et la situation géographique, ce qui mène lentement à la disparition d'un style architectural propre à la région.

Il semble que l'ethnie oubliée des Tâts dont la culture relie l'eau, le feu, la terre et l'air, commence à perdre son authenticité, écrasée par la modernité.

Il y a près de trois décennies, Marcel Bazin et Christian Bromberger concluaient leur ouvrage intitulé *Gilân et Azarbâyjân oriental. Cartes et documents ethnographiques*, en posant cette question: la culture tâti pourra-t-elle survivre aux changements de l'époque? Il semble que non: à cette heure, les portes ouvertes dont les auteurs parlaient ardemment sont toutes closes. (Photo n°13) Espérons que la porte de cette culture ne se ferme pas définitivement. ■



▲ *Photo n°13*

1. Villes de la province du Guilân.
2. Anâseri Djâber, *Mardomshenâsi va ravânshenâsi-e honari* (Anthropologie et psychologie artistiques), Téhéran, Esperk, 1ère édition, 1368 (1989), pp. 133-135.
3. En tâti: les habitants du village de Derav.
4. Depuis une vingtaine d'années, l'immigration en direction de la capitale augmente de façon croissante dans les villages de Shâhroud, et c'est la raison pour laquelle le persan est plus couramment parlé dans cette vallée, surtout dans les villages d'Asbu, de Derav, et la ville de Kolur, que dans les villages d'autour de la Caspienne où l'émigration se fait plutôt au sein de la région elle-même.
5. Pourmand, Hassanali; Khazâie, Mohammad, "Tajalli-e sonnat dar me'mâri-e emrouz" (La manifestation de la tradition dans l'architecture moderne actuelle), *Do faslnâmeh motâle'ât-e honar-e eslâmi* (Remi semi-annuelle d'études sur l'art islamique), printemps-été 2005-2006, vol. 1, no. 2, p. 57.
6. Le four était jadis l'une des parties essentielles de la maison. La pièce où il se trouvait faisait souvent office de cuisine, et les membres du foyer s'y réunissaient pendant l'hiver.
7. Préparé avec des aubergines, des tomates, des œufs et de l'ail.
8. Plat préparé avec des fèves, de l'aneth, des œufs et de l'ail.
9. Plat fait à base de noix et de viande, accompagné d'une sauce de prunes sauvages ou de concentré de grenade.
10. Sorte de potage dont les principaux ingrédients sont les fruits de l'églantier, des noix, des fèves, des abricots secs, du riz, et des épinards.
11. Potage à base de babeurre, de riz, d'épinards et d'ail.

Bibliographie:

- Bazin Marcel et Bromberger Christian, avec la collaboration de Askari-Khanghâh Asghar et Karimi Asghar, *Gilân et Âzarbayjân oriental, cartes et documents ethnographiques*, traduit en persan par Farshtchiân Mozaffar Amin, Institut français de recherche en Iran, Bibliothèque iranienne, vol. 24, Téhéran, éd. Toûss, 1987.
- Al-e Ahmad Djalâl, *Tât Neshin-hâye Boluk Zahrâ* (Les Tâts du Bloc Zahrâ), Qom, éd. Jokan, 1ère édition, 2010.
- Anâseri Djâber, *Mardomshenâsi va ravânshenâsi-e honari* (Anthropologie et psychologie artistiques), Téhéran, éd. Esparak, 1ère édition, 1368 (1989).
- Golestâni, Rezâ, Etude sur le village de Derav (non publiée), 14 décembre 1986.
- Pourmand Hassanali; Khazâie, Mohammad, "Tajalli-e sonnat dar me'mâri-e emrouz" (La manifestation de la tradition dans l'architecture moderne actuelle), *Do faslnâmeh motâle'ât-e honar-e eslâmi* (Remi semi-annuelle d'études sur l'art islamique), printemps-été 2005-2006, vol. 1, no. 2, pp. 51-68.

Les Arabes d'Iran

Hamideh Haghighatmanesh

Le vaste territoire de l'Iran est tel un grand corps constitué de membres aux natures et tissus différents, chacun assurant à leur manière la survivance du corps principal. Les diverses ethnies formant ensemble le peuple iranien, quelles que soient leur langue et leur culture, sont ainsi les membres inséparables du corps nommé Iran.

L'un des membres de ce grand corps est l'ethnie arabe, qui représente environ 4 % de la population iranienne. La plupart de ses membres sont installés au sud du pays, notamment dans les provinces du Khouzestân, de Hormozgân, de Boushehr, ainsi que dans les îles du golfe Persique. Ils vivent également, bien que moins nombreux, dans le Khorâssân, le Fârs et Qom, ou encore à Ilâm, Kermânshâh et Téhéran.



▲ *Gravure représentant un sheikh arabe dénommé Sheikh Boushehr et son fils dans la ville de Boushehr, 1886*

La grande majorité de ces Arabes iraniens sont actuellement établis dans le Khouzestân, région ayant payé le plus lourd tribut humain et matériel durant la guerre contre l'Irak, dont les conséquences se font encore ressentir. Les Arabes y vivent en tribus ayant chacune à leur tête un chef nommé «sheikh». Les Arabes de cette province vivent majoritairement dans un milieu urbain même si certains, fermiers ou pêcheurs, vivent à la campagne. Un petit nombre d'entre eux continuent à mener une vie nomade - le doux et chaud climat du Khouzestân faisant de cette région le lieu d'élection de diverses tribus nomades durant l'hiver.

Il existe également les Arabes dits *kamari* vivant au pied des montagnes Zagros, dans le voisinage des Bakhtiâris. Ils s'y seraient installés durant l'ère safavide et auraient développé d'importants échanges culturels, sociaux et économiques avec les tribus iraniennes de la région, d'où l'existence de nombreux points communs entre leurs coutumes et langues. Ainsi, l'arabe parlé par les *kamari* est plus proche de l'arabe irakien que de l'arabe du Khouzestân, avec des expressions bakhtiâri. De façon générale, la langue maternelle des Arabes d'Iran reste l'arabe, qui est parlé en différents dialectes selon les régions. Bilingues, ils parlent aussi le persan. Concernant les Arabes du Khouzestân, bien que leur dialecte soit proche des dialectes arabes frontaliers de l'Irak, il a subi l'influence du persan et n'est pas toujours compris par les autres arabophones. Les Arabes iraniens sont pour la plupart musulmans chiites, mais il existe aussi des minorités sunnites.

Il existe quatre hypothèses historiques expliquant la présence des Arabes en Iran. Selon une première version, leur installation dans ce pays remonterait à l'époque préislamique et plus précisément à l'ère achéménide, où l'ensemble des territoires du sud du

golfe Persique faisait partie de l'Iran. Par conséquent, une importante population arabe vivait de fait sur le territoire iranien. Selon une seconde version, cette présence daterait de l'époque islamique où, à la suite de l'invasion arabe en Iran, certaines tribus arabes y ont immigré avec les conquérants, à la recherche de meilleures conditions de vie. Selon une troisième, après l'introduction de l'islam en Iran, des nomades arabes sont entrés dans le pays en quête de nouveaux territoires pour s'y établir et de conditions climatiques plus favorables, s'alliant aux Iraniens au travers de mariages, de relations commerciales, etc. Enfin, selon une quatrième, au cours du califat tyrannique des Abbassides, l'établissement de dynasties chiites locales en Iran a induit un mouvement d'immigration des Arabes chiites réfugiés.[1] Nous pourrions en citer une cinquième[2], qui situe la présence des Arabes en Iran avant la conquête islamique, mais la fait cette fois remonter à l'ère sassanide, tout en soulignant que



▲ *Gravure datant de 1886 représentant les Arabes vivant à Boushehr*





▲ *Cérémonie de deuil de Hazrat-e Qâsem organisée chaque année par les femmes arabes du Khouzestân*

leur immigration massive dans ce pays ne commence réellement qu'après la conquête arabe. Il est en effet avéré qu'après la conquête musulmane, un certain nombre d'Arabes en provenance d'Irak se sont progressivement installés dans le Khorâssân et à Neyshâbour. Un

Il existe également les Arabes dits *kamari* vivant au pied des montagnes Zagros, dans le voisinage des Bakhtiâris. Ils s'y seraient installés durant l'ère safavide et auraient développé d'importants échanges culturels, sociaux et économiques avec les tribus iraniennes de la région, d'où l'existence de nombreux points communs entre leurs coutumes et langues.

autre groupe issu d'Irak et d'Arabie s'installa dans le Khouzestân. D'autres arrivèrent d'Oman ou du centre de l'Arabie, prenant place le long des côtes du golfe Persique, entre Boushehr et Bandar Abbâs. Des tribus arabes s'installèrent dans d'autres villes iraniennes telles que Hamedân, Qom, Qazvin, Ispahan, etc., tandis qu'une tribu nomade d'ascendance arabe et syrienne s'établit dans le Fârs, ainsi que parmi les nomades pastoraux vivant le long des plaines côtières du golfe Persique. La plupart sont des descendants des Arabes venus de la péninsule arabique, en particulier d'Oman. Néanmoins, la grande majorité des Arabes d'Iran habitent actuellement dans les provinces de Hormozgân et de Boushehr.

En résumé, il est certain que l'installation de ces Arabes en Iran ne s'est pas réalisée en une vague d'immigration unique, mais de façon progressive, au gré des événements historiques. Leurs descendants sont aujourd'hui des Iraniens à part entière et vivent aux côtés des autres ethnies de ce territoire, tout en conservant un attachement particulier à leurs origines et leur langue.

Noyau principal de la société arabe, la famille est considérée comme l'axe essentiel de la vie de chaque individu de cette communauté, et le vecteur de la transmission des valeurs.[3] Bien qu'ayant accepté les atours de la vie moderne, les Arabes d'Iran restent majoritairement fidèles à leurs coutumes et cultures tribales. Cet attachement se manifeste notamment dans leur apparence et leur façon de se vêtir; les hommes continuant à porter de longues djellabas et les femmes les tchadors arabes, même si la nouvelle génération a tendance à davantage mettre de côté ces pratiques.

Bien qu'ayant leurs propres coutumes comme le *fasl*[4] ou leurs cérémonies de mariage, les Arabes d'Iran partagent certaines coutumes avec les Iraniens, telles que la fête de Norouz. Le mois du Ramadan est l'occasion pour cette ethnie

d'exprimer ses propres coutumes. Au début de ce mois, les Arabes du Khouzestân se rendent chez les personnes âgées de leur famille pour les féliciter de l'arrivée du Ramadan, occasion de beaucoup de visites familiales. Tout au long de ce mois, on s'efforce de ne pas être seul au moment de la rupture du jeûne (*eftâr*). Des assemblées de prédication sont également organisées dans la plupart des maisons et des centres religieux. Au cours de ces réunions, on sert du café selon des rites propres aux Arabes. Si un Seyyed (descendant du Prophète) est présent, on le servira en premier; sinon, ce sera le Sheikh ou la personne la plus âgée.[5] Les deux derniers jours de ce mois sont consacrés à la préparation de la fête de *Fetr*, qui passe notamment par l'achat des victuailles et un grand nettoyage des maisons. Le jour de la fête, après la prière, les Arabes rendent visite à leurs voisins et à leur famille. Toutes les portes des maisons sont laissées ouvertes en cette occasion, l'inverse étant perçu comme un manque de respect vis-à-vis de cette grande fête. Les invités ne restent que quelques minutes dans chaque demeure, les visites se faisant des plus âgés aux plus jeunes. Les nomades arabes fêtent également ce jour en effectuant en chemin des danses folkloriques, et se rassemblent ensuite chez le chef de la tribu pour y lire des poèmes.[6]

Les noces des Arabes du Khouzestân sont également une bonne occasion de découvrir leurs spécificités culturelles. Avant de demander la main d'une jeune fille, l'homme arabe doit s'assurer qu'aucun membre de la famille de sa future épouse n'est opposé à ce mariage. Ceci est considéré comme une marque de respect vis-à-vis de la famille de cette dernière. Après s'en être assuré, il peut demander la main de la jeune fille. Si la famille de la future mariée l'autorise, la mère du prétendant se rend chez elle pour échanger les premières paroles entre femmes. Si elles s'entendent, le prétendant et sa famille apportent une bague, un tchador arabe, du tissu ou des vêtements pour la jeune fille, inaugurant ce qui est proche du concept de fiançailles.

Il est certain que l'installation de ces Arabes en Iran ne s'est pas réalisée en une vague d'immigration unique, mais de façon progressive, au gré des événements historiques.

La réunion officielle de demande en mariage (*khotbeh* en arabe) comporte ses rites particuliers. Après avoir consulté ses frères s'il en a, le père de la jeune fille donne une réponse positive à la famille du prétendant et se prépare à déterminer le douaire (*mehrieh* en persan, *sedâq* en arabe). En outre, la famille du prétendant offre à celle de la jeune fille une somme d'argent pour acheter la dot (*djahâz*). Cette réunion masculine a lieu chez la famille de la future mariée et si possible dans un grand salon, en présence des personnes âgées et notables du clan. Les



▲ *Membre d'une tribu nomade arabe du Khouzestân*



▲ *Mariage célébré par des Arabes du Khouzestân*

> Avant de demander la main d'une jeune fille, l'homme arabe doit s'assurer qu'aucun membre de la famille de sa future épouse n'est opposé à ce mariage. Ceci est considéré comme une marque de respect vis-à-vis de la famille de cette dernière.

femmes restent quant à elles dans une autre pièce. Lorsque les hommes se sont accordés sur le *sedâq*, leur réunion prend fin en prononçant une formule spéciale de bénédiction du Prophète et de ses descendants (*salavât*). On reçoit ensuite les convives en servant du café, du thé, des friandises, etc. Avant le mariage, le futur marié doit également acheter du tissu pour la mère, les sœurs et les belles-sœurs de son épouse.

L'étape suivante est la cérémonie du mariage (*'ors* en arabe). La mariée porte généralement une robe blanche et son mari un costume, mais dans certaines régions, il revêt l'habit traditionnel des hommes arabes. Lorsqu'elle emmène la mariée chez son futur mari, la mère et d'autres femmes et filles parentes de celui-ci produisent un son appelé *helheleh* avec la langue en posant la main au-dessus de la bouche, et ce, pour exprimer leur joie.

Au moment de l'entrée du jeune couple lors de la cérémonie de mariage, on immole un mouton (*fedyeh* en arabe) afin qu'il soit protégé de tout malheur. Après le festin de noces (*valimeh*), quand la cérémonie touche à sa fin, les proches du marié accompagnent le couple jusqu'à la chambre nuptiale en dansant, chantant des poèmes, et en leur souhaitant succès et bonheur. Une semaine après, la famille du marié doit inviter les proches de leur bru. C'est alors la première fois depuis son mariage que la jeune mariée voit sa propre famille. Ce sera ensuite le tour des amis et parents d'inviter tour à tour le nouveau couple.[7] Ces us et coutumes diffèrent cependant parfois quelque peu selon les villes de la province du Khouzestân. ■

---

1. Helâli, Nâser, *Ghowm-e bozorg-e arab dar Irân* (La grande ethnie arabe en Iran), en ligne.
2.Articles sur les Arabes d'Iran en persan et en français publiés sur Wikipedia.org.
3. Barakât, Halim, traduction: Basiri, Hodâ, *Hoviat-e arabi az chandgânegi ta yekpârchegi: Khanevâdeh-ye arab* (L'identité arabe, du pluralisme à l'unité: la famille arabe), en ligne.
4. Le *fasl* consiste en une coutume arabe de dédommagement à l'amiable de tout préjudice, hors du système judiciaire.
5. *Ashen'â'i ba âdab va rosoum-e mardom-e ostân-e Khouzestân dar mâh-e mobârak-e Ramazân* (Connaissance des coutumes du peuple de la province du Khouzestân au mois béni de Ramadan), Hamshahri online.
6. *Arab-hâye Irân va âeen-hâye eyd-e fetr* (Les Arabes de l'Iran et les rites de la fête de *Fetr*), entretien avec Ghâsem Mansour Al-e Kasir réalisé par ISNA, en ligne.
7. Ghâsem Mansour Al-e Kasir, *Aeen-e ezdevâj dar beyn-e mardom-e arab-e Khouzestân* (Les rites du mariage entre les Arabes du Khouzestân), en ligne.

Une famille kurde de Kermânshâh

Mireille Ferreira

L'origine exacte des Kurdes pose question. Xénophon, historien grec de l'Antiquité, mentionne la présence de *Kardukos* combattant les Grecs dans la région de la Mer Noire, vers 400 avant J.-C. D'autres historiens pensent qu'ils descendent des Mèdes ou des Scythes à l'époque de l'empire perse de Cyrus et de Darius (entre 550 et 330 avant J.-C.) ou encore, qu'ils seraient descendants des Parthes apparus au IIIe siècle avant J.-C. au nord-est de l'Iran. Tous s'accordent cependant à dire que les Kurdes forment une population refuge regroupée dans les montagnes du plateau anatolien et dans la chaîne des Monts Zagros pour échapper aux invasions et persécutions dont elle faisait l'objet.

Le Kurdistan, zone de peuplement kurde, s'étend entre quatre Etats du Proche et du Moyen-Orient, la Turquie, l'Irak, l'Iran et la Syrie. Des communautés kurdes vivent également dans les républiques d'Arménie et d'Azerbaïdjan. Par ailleurs, une diaspora kurde existe en Europe et aux Etats-Unis. Au total, la population kurde à travers le monde est estimée, en dehors de toute statistique officielle, à environ 32 millions d'individus. A elle seule, la République islamique d'Iran compte environ 8 millions de Kurdes, soit environ 10 % de la population iranienne. Il s'agit de la plus grande communauté kurde après celle de Turquie.

La société kurde d'Iran, organisée à l'origine en tribus nomades, connut une importante mutation depuis le XXe siècle, quand Reza Shâh Pahlavi, attaché à affaiblir l'autorité des chefs de tribus nomades pour assurer celle du pouvoir central, mit en place une politique d'exil des tribus et d'élimination de leurs chefs, qui eut de graves conséquences sociales et culturelles aboutissant à l'abandon progressif du nomadisme.

La famille de Sarah, héritière de la tribu Kalhor - durement réprimée elle aussi sous la dynastie Pahlavi - habite Kermânshâh, capitale de la province iranienne du même nom, située dans les monts Zagros jouxtant la frontière irakienne. Cette province est peuplée d'environ 1,5 million de citoyens iraniens kurdes, dont environ 800 000 pour la seule ville de Kermânshâh. Sur le plan religieux, les membres de la tribu Kalhor[1] sont des Alévis se rattachant au chiisme duodécimain à travers le sixième Imâm, Dja'far Sâdeq. Parmi les groupes kurdes, on trouve en Iran les tribus Dinavari, Djâf, Djomour, Malekshâhi, Sandjâbi, Zarduli, Lak. Les membres de cette dernière - les Laks - sédentarisés après la guerre contre l'Irak, sont issus d'un métissage de Loris, appartenant aux tribus de la région du Lorestân, et de Kurdes. Tous les hommes de la petite ville de Kâmiârân, située à 50 km au nord de Kermânshâh, portent le *shalvar-e djâfi*, pantalon bouffant de la



▲ *Kurde de Sanandaj. Photos: Mireille Ferreira*

tribu Djâf, alors que les femmes portent des robes aux couleurs vives.

Contrairement aux communautés kurdes d'Irak et de Turquie, celle d'Iran est bien intégrée. Sous l'influence soviétique, un épisode séparatiste a bien vu le jour en 1946 au Kurdistan iranien, aboutissant à la création de l'éphémère

On trouve en Iran les tribus Dinavari, Djâf, Djomour, Malekshâhi, Sandjâbi, Zarduli, Lak. Les Laks sont issus d'un métissage de Loris, appartenant aux tribus de la région du Lorestân, et de Kurdes.

république de Mahâbâd, mais il a rapidement été réprimé. La plupart des Kurdes iraniens parlent persan. Les femmes kurdes d'Iran occupent une place particulière dans la société. A la fin de sa scolarité à Kermânshâh, Sarah est partie faire ses études et travailler à Téhéran, avec l'assentiment de ses parents. Lorsqu'on évoque avec elle son appartenance, elle se considère davantage iranienne que kurde, se qualifiant elle-même en riant de «kurde en plastique», ajoutant qu'elle ne parle pas le *kurdi*[2], même si elle le comprend. Il n'en reste pas moins que son nez harmonieusement busqué et ses yeux en amande témoignent de son appartenance ethnique. Massoumeh, la mère de Sarah, est à la tête d'un atelier de couture qui participe pleinement aux revenus de la famille.

Shâhrokh, le père de Sarah, parle le *kurdi* avec ses amis mais pas en famille où l'on parle persan, comme dans de nombreux foyers de Kermânshâh. Il est sincèrement croyant mais fréquente peu la mosquée, comme la plupart des shiites alévis qui se distinguent par leur non-dogmatisme. Il pratique le jeûne du ramadan, autant par souci d'hygiène de vie, que par religion. Il fréquente régulièrement le *zourkhâneh* - la maison de force, populaire sur tout le territoire iranien - qu'il a aménagé avec quelques



▲ *Costumes traditionnels kurdes exposés à la maison Asef, Musée anthropologique de Sanandaj*

amis de son quartier, pour entretenir sa forme de quinquagénaire. Comme tous les hommes du voisinage, il aime rencontrer ses amis autour d'un jeu de *takht-e nard*, proche du *backgammon*, qui se joue dans une des jolies boîtes de bois précieux fabriquées par les nombreux artisans de Sanandaj, capitale de la province voisine du Kurdistan d'Iran. Pendant la guerre contre l'Irak (1980-1988), il s'est battu pendant un an dans les montagnes de Sanandaj, témoignant de son attachement à son pays et de la réputation de courage et de combativité attribuée aux combattants kurdes. Kermânshâh, en première ligne des combats - elle est située à moins de 120 km de la frontière irakienne - a beaucoup souffert pendant cette guerre, y compris après le cessez-le-feu, quand les Moudjahidines iraniens, membres du groupe terroriste du même nom, réfugiés en Irak et qui ont combattu aux côtés de Saddam Hussein dans l'espoir qu'il les aiderait à renverser la République islamique d'Iran, sont passés à l'offensive en envahissant la province de Kermânshâh. A cette époque, la ville a été abandonnée par une grande partie de ses habitants fuyant les terroristes, rapidement remplacés par des campagnards, pauvres et peu éduqués. Au plus fort des combats, la famille de Sarah a dû évacuer sa maison par sécurité et a vécu six mois avec d'autres familles dans son verger situé dans les faubourgs de la ville. L'hiver venu, la famille a fini par partir à Téhéran où elle est restée deux années. A présent, ce verger est gardé par un vieux jardinier qui le cultive et entretient les arbres fruitiers.

Sur la route menant à Sanandaj, il n'est pas rare d'apercevoir une tribu nomadisant, une file impressionnante d'ânes portant ses biens, perpétuant le mode de vie semi-nomade des Kurdes dont certains clans, encore de nos jours, passent l'hiver dans leur village et se déplacent au printemps avec leurs troupeaux vers les pâturages de montagne. ■



▲ *Bazar de Kermânshâh*

Pendant la guerre contre l'Irak (1980-1988), Shâhrokh s'est battu pendant un an dans les montagnes de Sanandaj, témoignant de son attachement à son pays et de la réputation de courage et de combativité attribuée aux combattants kurdes.

1. Sur l'histoire de cette tribu, voir l'article d'Alirezâ Goudarzi «Les tribus nomades et la politique» paru dans le n° 54 de *La Revue de Téhéran* daté de mai 2010.
2. Sur la langue et les dialectes kurdes, voir l'article de Mireille Ferreira «Le kurde, langue du peuple des montagnes» paru dans le n° 52 de *La Revue de Téhéran* daté de mars 2010.

Bibliographie:

- «Les Kurdes, Destin héroïque, destin tragique» de Bernard Dorin (Entretien avec Julien Nessi, journaliste - Préface de Gérard Chaliand), éditions Lignes de repères.

Identité de la tribu Bakhtiâri

Parastou Mirlou
Arezou Baridfâtehi



▲ *Tente bakhtiâri*

La tribu Bakhtiâri, forte de quelque 8000 personnes, habite dans la partie centrale de l'Iran. Bien que seul un tiers des Bakhtiâri soit toujours nomade et que les deux tiers se soient définitivement sédentarisés, s'occupant en particulier d'agriculture, c'est bien la culture et les traditions nomades qui représentent cette ethnie iranienne. Précisons cependant que le nomadisme est de plus en plus délaissé par les Bakhtiari qui lui préfèrent désormais la vie urbaine.

Les Bakhtiâri s'occupent généralement d'élevage et de production laitière. La transhumance a lieu annuellement à la fin de l'été, depuis la région du Tchahâr Mahâl va Bakhtiâri, vers les plaines plus chaudes durant l'hiver de la province du Khouzestân. Cette migration annuelle est semée d'embûches naturelles, d'où son intérêt anthropologique. Durant cette migration, les Bakhtiari doivent passer par les hauteurs de plus de 3000 mètres de l'immense massif du Zagros, en prenant soigneusement en compte le temps qui leur est donné pour migrer avant les premières neiges et les crues des rivières de montagne. La migration annuelle dure entre 4 et 6 semaines.

Les Bakhtiâri parlent un dialecte lori et sont chiites. Au temps du Shâh, le chef de la tribu était désigné par le roi lui-même et les Bakhtiâri, fiers guerriers, étaient sous ses ordres. Aujourd'hui, ce système a disparu. La forte cohésion interne de cette tribu joua un rôle primordial durant plusieurs épisodes importants de l'histoire contemporaine iranienne, notamment la Révolution constitutionnelle, l'occupation du sud du pays par les Anglais et la guerre Iran-Irak. C'est en particulier au moment de la prise du pouvoir par les Qâdjârs que les Bakhtiâri

ont commencé à avoir un certain poids politique, puisqu'ils décidèrent de soutenir le jeune prince qâdjâr prétendant au trône. Plus tard, ils combattirent de nouveau aux côtés des Qâdjârs durant les guerres irano-russes du XIXe siècle. Après la prise du pouvoir par Rezâ Pahlavi, ce dernier s'efforça immédiatement de réduire l'influence des Bakhtiâri, en ordonnant notamment des exécutions de chefs bakhtiâri ainsi qu'en imposant la sédentarisation forcée des nomades. Plus tard, durant le règne de son fils, Mohammad Rezâ Pahlavi, la faiblesse du gouvernement leur permit de retrouver une partie de l'influence perdue durant le règne du premier Pahlavi.

L'origine des Bakhtiâri

Deux hypothèses générales existent quant à l'origine de la tribu Bakhtiâri: certains démographes les considèrent comme des Perses, notamment au vu des origines linguistiques de leurs dialectes et nombre de leurs coutumes. Parmi ces spécialistes, citons William Lorimer, ancien sénateur et orientaliste américain, qui a longuement travaillé sur la langue et les dialectes Bakhtiâri. D'après lui, non seulement les spécificités linguistiques, mais également physiques et culturelles font des Bâkhtiâri un peuple perse s'étant réfugié dans les montagnes du Zagros au VIIe siècle, durant l'invasion arabe. Iraj Afshâr, chercheur et iranologue iranien, partage cet avis: «*Il y a une indéniable ressemblance entre les modes vestimentaires des femmes bakhtiâri et ceux des femmes zoroastriennes de l'époque sassanide. De plus, la langue des Bakhtiâri est proche de la langue pahlavi de l'époque sassanide et les mots turcs et arabes y sont très rares.*»

Pour d'autres chercheurs, les Bakhtiâri ne sont pas à l'origine Iraniens. C'est notamment l'avis d'Albert Houtum-Schindler, chercheur anglo-germain du XIXe siècle, qui les considérait comme d'origine turque mongole, entrés en Iran entre 1600 à 600 av. J.-C. Précisons que son hypothèse se basait sur les mensurations anthropométriques établies, selon des critères définis par Houtum-Schindler lui-même, des crânes des Bakhtiâri.

> La transhumance a lieu annuellement à la fin de l'été, depuis la région du Tchahâr Mahâl va Bakhtiâri, vers les plaines plus chaudes durant l'hiver de la province du Khouzestân. Cette migration annuelle est semée d'embûches naturelles, d'où son intérêt anthropologique.

La région des Bakhtiâri

Géographiquement, les Bakhtiâri vivent dans les régions montagneuses du Zagros dans le sud-ouest de l'Iran. La province d'Ispahan couvre l'est ainsi



▲ *Nomades bakhtiâri*

qu'une partie du nord de cette région. Au nord, on les trouve également dans la province du Lorestân, au sud dans celle de Kohkilouyeh va Boyer Ahmad, et dans celle du Khouzestân à l'ouest.

La région habitée par les Bakhtiâri comporte les chefs-lieux de Dârân et Fereydoun Shahr (d'Ispahan), Aligoudarz (du Lorestan), Dezfoul, Andimeshk, Masjed Soleymân, Izeh et Shoushtar (du Khouzestân), Boroujen, Lordegân et Farsân (de Tchahar Mahâl va Bakhtiâri).

Cette région est climatiquement divisée en deux zones froide et chaude, ou quartier d'hiver et quartier d'été. Dezfoul, Andimeshk, Masjed Soleymân, Izeh et Shoushtar sont parmi les quartiers d'hiver et Dârân et Fereydoun Shahr, Aligoudarz, Lordegân, Farsân et Boroujen font partie des quartiers d'été. La superficie de la région Bakhtiâri est de 39 900 km^2.



▲ *Tapis bakhtiâri (motifs de Shahr-e Kord)*

Les us et coutumes des Bakhtiâri

La tribu Bakhtiâri est organisée sur le modèle patriarcal où les responsabilités et les décisions sont à la charge des hommes, qui doivent également subvenir financièrement à tous les besoins de la famille. La vie sociale est fortement influencée par les relations inter-familiales et inter-claniques et la solidarité y est forte, quelle que soit l'activité menée. Les terres sont conservées grâce à un système de mariage inter-tribal. Un Bakhtiâri tient à la chasse autant qu'à son arme et les nomades bakhtiâri ne se déplacent jamais sans leur arme, aujourd'hui bien souvent une forme de massue, du fait de l'interdiction du port d'armes à feu. Les fusils ne manquent cependant pas et l'équitation et le tir, faisant partie des mœurs bakhtiâri, sont deux pratiques importantes enseignées tôt aux enfants.

L'agriculture

L'agriculture est avec l'élevage l'activité la plus importante des Bakhtiâri, qui cultivent notamment du blé et de l'orge dans une région montagneuse et couverte aux trois quarts de forêts luxuriantes. Précisons que les méthodes d'irrigation étant encore assez rudimentaires, la moisson dépend foncièrement de la pluviosité annuelle.

Tissage de tapis

Chez les Bakhtiâri, les femmes et les



▲ *Les Bakhtiâri sont reconnus pour leurs valeurs guerrières*

filles tissent traditionnellement de beaux tapis régionaux, marqués par la variété des couleurs et ornés généralement de motifs floraux et de lierres. Cependant, cette production artisanale ne couvre que la région Bakhtiâri elle-même et il n'y a pas d'exportation de ces tapis.

Vannerie

Les femmes Bakhtiâri sont également adroites en vannerie, bien que leur production soit réservée à leur propre usage. Les deux objets les plus courants sont le *korok,* sorte de panier cylindrique en osier utilisé pour garder des poules; l'autre, surnommé «le salé» est un grand plateau rond et creux en osier, qui sert à nourrir le bétail. On utilise pour cet artisanat des rameaux de saules et d'amandiers, souvent sans être dépouillés de leur écorce. ■

> Il y a une indéniable ressemblance entre les modes vestimentaires des femmes bakhtiâri et ceux des femmes zoroastriennes de l'époque sassanide. De plus, la langue des Bakhtiâri est proche de la langue pahlavi de l'époque sassanide et les mots turcs et arabes y sont très rares.

Bibliographie:

- Khosravi, Abdolali, *Farhang-e Bakhtiâri* (Dictionnaire bakhtiâri), Enteshârât-e Farhangsarâ, Téhéran, 1368 (1989).
- Sarlak, Rezâ, *Adâb o rosoum o farhang-e âmiyâneh-ye il-e Bakhtiâri-e Tchahâr lang* (Traditions et culture populaire de la tribu Bakhtiâri des Tchahâr lang), Enteshârât-e Tahouri, 1385 (2006).
- Digard, Jean-Pierre, *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran*, traduit en persan par Asghar Karimi, Mo'âvenat-e farhangui-e Astân-e Qods-e Razavi; Gorouh-e djografiyâi-ye pajouhesgâh-e eslâmi, Mashhad, 1369 (1990).
- Amirahmadiân, Bahrâm, *Pajouheshi darbâreh-ye il-e Bakhtiâri* (Recherche sur la tribu Bakhtiâri), Nashr-e Agâh, Téhéran, 1387 (2008).

Les Arméniens d’Iran
Minorité ethnique, linguistique et religieuse

Mireille Ferreira

Sur le plan religieux, quatre-vingt-dix-neuf pour cent de la population iranienne est musulmane mais quelques minorités - zoroastrienne, juive et chrétienne - coexistent avec l'islam. Les Arméniens d’Iran, dont le nombre est difficile à estimer, forment une grande partie de la minorité chrétienne qui compte également des Assyro-chaldéens (catholiques de rite oriental) et des Nestoriens, assimilés à l’Eglise orthodoxe russe. Sur le plan ethnique, les Arméniens sont des Indo-européens probablement originaires de Thrace ou d’Asie Mineure. La langue arménienne, qui a son propre alphabet, existe depuis le Ve siècle après J.-C. Langue indo-européenne, elle se divise en trois catégories: la norme classique, qui eut le monopole de l’écrit jusqu’au XIXe siècle, la langue arménienne dite orientale, parlée en Iran et en Arménie, et l’Arménien occidental, parlé en Turquie et au sein de la diaspora.



▲ *Fête du Nouvel An à la cathédrale arménienne de Téhéran, 2010 - Photo: Kâzem Youssefi*

L’histoire des Arméniens d’Iran

Proche voisin de l’Iran, l’Arménie a été une province de l’Empire perse sous de nombreuses dynasties, depuis les Achéménides jusqu’au début du XIXe siècle. Au XVIIe siècle, Shâh Abbâs Safavide fit déplacer de cette province un grand nombre d’Arméniens, officiellement pour les protéger des pogroms dont ils étaient victimes de la part des Ottomans, mais surtout pour construire Ispahan, sa nouvelle capitale. Après avoir parcouru des milliers de kilomètres dans des conditions très difficiles, seuls 4 000 Arméniens sur les 20 000 du départ arriveront vivants à Ispahan, secourus par des moines augustiniens portugais. Ils s’installent au nord de la ville, créant la Nouvelle Jolfa - d’après Jolfa, leur ville arménienne d’origine - et pratiquent le commerce entre les pays traversés par la route de la Soie.

Au début du XXe siècle, fuyant les massacres de Turquie puis la révolution soviétique, une nouvelle vague d’immigration arménienne vient grossir la communauté iranienne existante. En dehors d’Ispahan où ils avaient constitué la première communauté, ces nouveaux venus s’installent également à Téhéran - où ils exercent leurs talents dans le travail des métaux



▲ *La cathédrale arménienne Vank à Ispahan - Photos: Mireille Ferreira*

et le traitement des peaux - et dans la ville de Tabriz, capitale de la province iranienne de l'Azerbaïdjan de l'Est. Cette ville étant proche de la frontière irakienne, le début du conflit Iran-Irak (1980-1988) verra de nombreux jeunes arméniens quitter l'Iran pour l'Occident chrétien.

Comme les autres minorités religieuses reconnues (chrétienne, juive et zoroastrienne), les Arméniens sont officiellement protégés par la Constitution iranienne de 1979 qui leur accorde la liberté d'accomplir leurs rites religieux et d'enseigner leur religion. La communauté arménienne est représentée par deux députés au Parlement de Téhéran et elle dispose de ses propres écoles et hôpitaux. Dans les lieux communautaires qui leur sont réservés, femmes et hommes peuvent former un même groupe, et les femmes sont autorisées à enlever leur voile. Comme les autres chrétiens, ils sont autorisés à fabriquer de l'alcool et à en consommer, sous réserve de ne pas en faire commerce avec les citoyens musulmans.

Les Arméniens sont officiellement protégés par la Constitution iranienne de 1979 qui leur accorde la liberté d'accomplir leurs rites religieux et d'enseigner leur religion. La communauté arménienne est représentée par deux députés au Parlement de Téhéran et elle dispose de ses propres écoles et hôpitaux.

Depuis la Révolution islamique de 1979, on estime que près de la moitié des quelque 300 000 chrétiens d'Iran, majoritairement arméniens, ont quitté le pays. Environ 15 000 Arméniens vivraient encore dans la province d'Ispahan, la



▲ *Salle Vahdat à Téhéran: Le Requiem de Mozart interprété par un chœur arménien*

communauté de Jolfa constituerait à elle seule un refuge pour les quelque 6 000 Arméniens qui l'habitent. Tout en restant discrète, la petite communauté arménienne d'Iran fait tout pour ne pas se faire oublier, comme en témoigne son musée d'Ispahan, dont une vitrine commémore le génocide perpétré en 1915, toujours nié par les autorités turques.

> Très active sur le plan artistique et social, la communauté arménienne d'Iran organise régulièrement des événements festifs, notamment dans son grand stade Ararat de Téhéran, centre de la vie communautaire sportive et culturelle des Arméniens de la capitale iranienne.

Jolfa, quartier arménien d'Ispahan

Absorbé de nos jours par la ville d'Ispahan, le quartier chrétien de Jolfa est aisément identifiable par sa cathédrale et ses treize églises arméniennes. Outre la cathédrale de Vank, la plus intéressante sur le plan artistique et architectural, reste la très belle église Sainte-Marie de Bethléem datant de 1628 et surmontée d'un dôme, caractéristique commune aux églises d'Ispahan.

Les parois intérieures de ces deux monuments sont entièrement recouvertes de fresques illustrant avec réalisme le martyre de Saint-Grégoire l'Illuminateur, qui baptisa le souverain arménien en 301 et qui, selon la tradition, demeura dans une fosse pendant plus de treize années puis deviendra le fondateur de l'église chrétienne d'Arménie.

Une communauté active

Très active sur le plan artistique et social, la communauté arménienne d'Iran organise régulièrement des événements

festifs, notamment dans son grand stade Ararat de Téhéran, centre de la vie communautaire sportive et culturelle des Arméniens de la capitale iranienne. De nombreux concerts, mettant en scène des artistes arméniens très populaires - tel le chanteur de musique pop Tata, gloire de Bakou, capitale de la République d'Azerbaïdjan - y sont régulièrement organisés.

Le registre des musiciens arméniens ne se limite bien évidemment pas ni à la musique pop ni au folklore. La communauté invite régulièrement des grands noms de la musique classique parmi lesquels Loris Tjeknovarian, célèbre compositeur iranien d'origine arménienne, dont l'œuvre majeure est l'opéra *Rostam et Sohrâb* mettant en scène les héros du *Livre des Rois* de Ferdowsi. Sa grande popularité lui permet d'organiser des événements musicaux d'une grande ampleur, tout en lui laissant le choix des interprètes et des œuvres. C'est ainsi que Loris Tjeknovarian a organisé pendant toute une semaine, à l'occasion du 250e anniversaire de la naissance de Mozart, une série de concerts dans le cadre prestigieux du grand auditorium de la salle Vahdat de Téhéran. Entre autres œuvres plus attendues - airs d'opéra et sonates pour violon et piano, dont les interprétations valaient déjà à elles seules le déplacement -, Loris Tjeknovarian a dirigé des extraits de la *Messe du Couronnement* et du *Requiem* interprétés en latin par un chœur composé en majeure partie de musulmans, à l'exception des quatre solistes et de quelques choristes arméniens.

C'est ainsi qu'à Téhéran, en terre d'Islam, cette communauté, dont le sens artistique est reconnu dans le monde entier, permet à un large public d'écouter des œuvres majeures de la culture chrétienne occidentale, procédant alors au rapprochement des deux cultures, la musulmane et la chrétienne, que l'on ne cesse d'opposer, opposition que, bien souvent, seule la musique est capable de transcender. ■



▲ *Fête du Nouvel An à la cathédrale arménienne de Téhéran, 2010 - Photo: Kâzem Youssefi*

La Géorgie et les Géorgiens iraniens à l'époque safavide

Elodie Bernard



▲ *Le prince géorgien Mohammad Bek, 1620, miniature de Rezâ Abbâssi*

L'histoire de la communauté des Géorgiens, présente aujourd'hui en Iran, remonte au XVIIème siècle, à l'époque des campagnes punitives de Shâh Abbâs Ier (1614-1616). Ces campagnes furent suivies du transfert de plusieurs centaines de Géorgiens en Iran. La Géorgie telle que nous la connaissons aujourd'hui a été un enjeu important pour l'Iran dès le XVIème siècle, ce qui explique le brassage et les transferts de population. Cependant, le Caucase fut un objet de rivalité depuis l'Antiquité entre les puissances régionales de par sa position stratégique. C'est notamment par le Caucase que la horde d'Or turco-mongole de Djötchi, fils aîné de Gengis Khân, s'est lancée à la conquête de la Perse et du bassin de l'Euphrate, à partir du XIIIème siècle. Comptabilisés de nos jours au nombre approximatif de 100 000 individus, les Géorgiens iraniens sont principalement localisés dans les villes de Fereydoun Shahr et de Fereydoun (province d'Ispahan), à Ispahan, dans le Guilân et le Mâzandarân ainsi que dans la capitale Téhéran.

La question de la Géorgie pour l'Iran safavide

En 1502, Shâh Esmâïl fonda la dynastie safavide. C'est avec elle que naît la nation iranienne, se constituant en un royaume unifié et indépendant, avec la religion chiite comme socle national. Les Safavides dont l'origine remonte à la confrérie chiite du Sheykh Safieddin d'Ardebil, ont conquis le pouvoir en Iran, grâce au soutien des populations turcophones d'Anatolie orientale, d'Azerbaïdjan et d'Arménie. Ces populations se sont ralliées aux Safavides contre les sunnites de l'Etat ottoman qui d'une part avaient supprimé les beylicats et leur indépendance tribale au XVème siècle et d'autre part, n'acceptaient pas leurs croyances religieuses traditionnelles. Elles s'opposaient également aux puissants Turkmènes

d'Aq Qoyunlu pour les mêmes raisons qu'elles s'opposaient aux Ottomans. Aussi, l'active propagande de ceux que l'on nommait les bonnets rouges en raison de leur coiffe, les *Ghezelbâsh*, en faveur d'Esmâïl Ier en 1499 et leur militarisation pour la guerre sainte permirent à ce dernier de conquérir les territoires d'Erzindjan, de Bakou, du Nakhitchevan et enfin de Tabriz où il se fit couronner Shâh en 1502 et où il fonda la dynastie safavide. Parallèlement, les Aq Qoyunlu connurent un déclin. L'année suivante, c'est au tour du Fârs, de l'Irak et d'Ormuz de tomber sous le giron des Safavides, s'imposant face à Murad des Turkmènes d'Aq Qoyunlu et à l'Ouzbek Mohammad Shaybani Khân. Shâh Esmâïl lui-même vivait au milieu des *Ghezelbâsh*. C'était un kurde turquisé chiite parlant le turc, l'arabe et le persan.

La dynastie safavide et l'Empire ottoman se disputaient le Caucase. Il ne s'agissait pas tant d'annexion que de suzeraineté et de zone d'influence. La mainmise sur les routes et les forteresses, la subordination de l'aristocratie locale aux souverains ottoman ou perse étaient les enjeux des politiques mises en place. Au XVIème siècle, les territoires géorgiens se composaient donc de plusieurs royaumes indépendants dont les lignes politiques différaient entre elles. Avec la victoire de Shâh Esmâïl à Tabriz en 1502, les royaumes de Kartli et de la Kakhétie se soumirent aux Safavides. Ainsi les territoires de la Géorgie occidentale se retrouvèrent-ils sous influence ottomane, tandis que ceux de l'est appartenaient à la sphère perse. Shâh Esmâïl gardant avec les populations turcophones anatoliennes d'étroites relations, il envoyait régulièrement des émissaires et des agitateurs afin de mener des actions subversives sur les territoires



▲ *Des Géorgiens de Fereydan*

sous influence ottomane. Cela a conduit aux grandes révoltes d'Anatolie en 1511 à 1512. Le successeur de Bâyazid II, Selim 1er, arrivé sur le trône en 1512, était moins enclin que son prédécesseur à laisser agir l'influence iranienne auprès des communautés chiites de la région. Aussi débuta au printemps 1514 la grande campagne militaire qui ravagea les régions de l'est turc, l'ouest de l'Iran jusqu'aux terres d'Arménie. Ce fut la grande guerre de religion de l'Islam, du sunnisme contre le chiisme, et non des

> La Géorgie telle que nous la connaissons aujourd'hui a été un enjeu important pour l'Iran dès le XVIème siècle, ce qui explique le brassage et les transferts de population.

Ottomans contre les Perses.[1] Div Ali Sultan Rumlu, proche disciple chiite *ghezelbâsh* du Shâh, fut envoyé en Kakhétie et Kartli où il mena des campagnes sanglantes, avec notamment sa prise temporaire de Tbilissi en 1521, pour imposer son autorité dans la région.

Les rois et les princes de Géorgie sous influence perse n'étaient néanmoins pas

de dociles subalternes, de la même manière qu'il y avait de nombreuses milices locales apparues en Géorgie occidentale pour combattre l'influence ottomane. Les rois géorgiens n'eurent de cesse de chercher à casser leur état de vassalité au cours de ces décennies. Saisissant la mort d'Esmâïl Shâh en 1524, le roi de Kartli David qui avait toujours refusé d'obéir à ses ordres, reprit Tbilissi des mains des Perses. La population géorgienne se divisait alors entre pro- et anti- safavides. De même, lorsque le nouveau roi de Kartli, Luarsab I, arriva au pouvoir en 1527, il refusa de prêter le serment d'obéissance à la cour du Shâh, alors que les autres rois et princes de Géorgie embrassèrent la culture perse. Luarsab tomba en 1556 face à Tahmâsp Ier, successeur d'Esmâïl Shâh. Son fils Simon fut emprisonné dans la forteresse d'Alamut dont il ressortit en allié de Shâh Esmâïl II face aux Ottomans. A partir de ce moment, les Géorgiens iraniens gagnèrent en puissance et en influence dans les cercles politico-militaires de la cour du Shâh.

▲ *Gardes safavides escortant des prisonniers géorgiens. Motif de tissu datant du milieu du XVIe siècle.*

Un changement de la stratégie des Ottomans se fit voir à partir des années 1550 environ. Soliman Ier (1529-1566) initia la stratégie dite de l'*istimâlet* consistant à donner des gratifications et à faire des concessions auprès des royaumes de la région. Les Géorgiens devinrent un levier dans sa lutte contre le Shâh Tahmâsp Ier. Le sultan ottoman se servit de leur logistique et de leurs armées pour gagner la guerre contre le Shâh de 1553 à 1555 et s'affirma comme leur suzerain légitime. Les Géorgiens perdirent alors leur statut d'interlocuteur privilégié dans le conflit opposant les Ottomans aux Perses, menaçant même la paix que tentaient d'établir les deux grands empires rivaux. Ils furent incorporés au système administratif ottoman. Le traité de paix d'Asmaya en août 1555 ne fut que de façade car les Safavides continuèrent leur propagande auprès des tribus anatoliennes. Une masse d'Iraniens vivant en Mésopotamie et en

Anatolie (région du Kurdistan) restèrent vassaux des ottomans.

Les transferts de population du Caucase à l'Iran sous Shâh Abbâs

Shâh Abbâs Ier, au pouvoir en Iran de 1588 à 1629, changea la donne dans les relations avec l'Empire ottoman. Shâh Abbâs voulait mettre fin à la question de la Géorgie qui avait ensanglanté le Caucase depuis des siècles et empoisonné les relations avec la puissance voisine. Pour cela, il conquit les territoires de l'Est géorgien, tuant souvent des membres des familles royales géorgiennes.[2] Durant ces campagnes, 200 000 Géorgiens furent déportés en Iran, notamment un grand nombre d'artisans. Les *Ghezelbâsh* dont le nom recouvrait à l'époque l'ensemble de l'élite militaire turkmène avaient pris tellement d'importance au sein de la dynastie safavide que cela commença à causer des problèmes durant la seconde moitié du XVIème siècle. Après une première paix signée avec les Ottomans en 1590, Shâh Abbâs s'attacha à rééquilibrer le pouvoir en interne des troupes turcophones *Ghezelbâsh*, par le truchement du corps des *gholâm*. Les *gholâm* étaient des soldats chrétiens esclaves, islamisés, principalement Arméniens et Géorgiens, qui lui étaient loyaux. Aussi trouva-t-on de 1560 à 1613 des fonctionnaires safavides d'origine caucasienne, comme ce fut le cas du gouverneur de la province de Fârs, également commandant des troupes des *gholâm*. Outre la réorganisation de l'armée avec l'incorporation des *gholâms*, Shâh Abbâs œuvra pour éduquer ses officiers à l'iranienne. Déjà, sous Tahmâsp Ier, les Safavides travaillèrent à réduire l'influence des *Ghezelbâsh*, en recrutant davantage dans les rangs des *gholâm* qui allaient servir dans l'armée et dans l'administration civile. De 60 000 *Ghezelbâsh* que l'on pouvait mobiliser en 1587 (soit un an avant l'arrivée au pouvoir de Shâh Abbâs), on passa à 30 000 hommes à la fin de son règne. Seuls 25 des commandeurs safavides étaient *Ghezelbâsh*, contre 114 en 1576 (la dernière année du règne de Tahmâsp Ier).[3] ■



▲ *Shâh Soleymân Ier et ses courtisans, 1670. Tableau d'Aligholi Jabbadar, conservé à Saint-Pétersbourg. Les deux personnages en haut à gauche sont Géorgiens.*

---

1. Cf. pp 390-392, Jean-Paul Roux, *Histoire de l'Iran et des Iraniens. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 2006.
2. «Les campagnes militaires de Shâh Abbâs Ier pour la libération de l'Azerbaïdjan», Manouchehr Moshtagh Khorasani, *La Revue de Téhéran*, décembre 2012.
3. *Ibidem.*

Bibliographie:

- Jean-Paul Roux, *Histoire de l'Iran et des Iraniens. Des origines à nos jours*, Fayard, 2006.

Manouchehr Moshtagh Khorasani, «Les campagnes militaires de Shâh Abbâs Ier pour la libération de l'Azerbaïdjan», *La Revue de Téhéran*, décembre 2012.

- Günes Isiksel, «L'emprise ottomane en Géorgie occidentale à l'époque de Süleymân Ier (1520-1566)», *Collectanea Islamica*, ATER - Collège de France, Paris, novembre 2012.

- «Georgians in the Safavid Administration», Rudi Matthee, Encyclopaedia Iranica, 2001, http://www.iranicaonline.org/articles/georgia-vii-

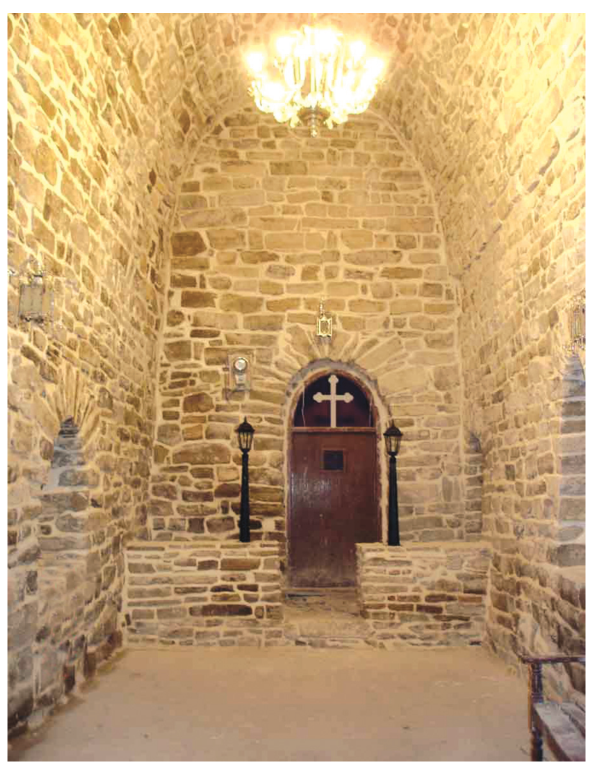
Les Assyriens d'Iran

Babak Ershadi*

Après la chute de l'empire assyrien

Les Assyriens comptent parmi les groupes ethniques les plus anciens de l'Iran. Avant la formation de l'empire des Mèdes au Ier millénaire avant J.-C., les Assyriens peuplaient plusieurs régions de l'Ouest iranien, là où se trouvent actuellement les provinces de l'Azerbaïdjan, du Kurdistan et d'Ilâm. Les fouilles archéologiques réalisées dans différentes régions iraniennes témoignent de la coexistence des Assyriens avec les populations locales.

Au Ier millénaire avant J.-C., la langue néo-araméenne avait déjà pris la place de l'assyrien antique. Quand les Achéménides fondèrent leur empire au milieu du VIe siècle avant J.-C., le néo-araméen devint l'une des langues officielles de l'Empire perse (avec le vieux perse et le babylonien) et garda ce statut officiel au moins jusqu'à l'époque du règne de Darius Ier et l'invention de l'écriture cunéiforme du vieux persan.



▲ *Eglise Saint-Sarkis (Mar Sarkis), Oroumieh*

Les Assyriens parlent une langue de la famille des langues afro-asiatiques que l'on appelle aujourd'hui le néo-araméen d'Orient. Après l'invasion hellénique vers le milieu du IVe siècle avant J.-C., puis sous le règne des Sassanides, cette langue perdit progressivement son prestige face au développement du moyen persan (pahlavi).

La christianisation

Dès le Ier siècle, le christianisme se généralisa parmi les Assyriens. A cette époque-là, les Assyriens avaient profité de la faiblesse des Séleucides pour fonder un royaume à Edesse (aujourd'hui Urfa, en Turquie). Selon les légendes chrétiennes, Abgar V roi d'Edesse, serait le premier roi chrétien de l'histoire. Il est l'un des héros d'un ensemble de textes chrétiens appelés aujourd'hui «Légende d'Abgar».

Pendant les trois premiers siècles de l'histoire du christianisme, les chrétiens d'Orient se sont regroupés autour de deux ou trois Eglises dont l'antique Eglise d'Orient, qui fut l'une des premières Eglises chrétiennes. Selon la tradition, elle aurait été fondée par l'apôtre Thomas. Sous les Sassanides, cette église fut également nommée «l'Eglise perse» étant donné que la majorité de ses fidèles vivaient sur le territoire de l'empire. Après une période de persécution des chrétiens sous Shâpour II (309-370), l'Eglise d'Orient des Assyriens devint indépendante. Avant l'islamisation de l'Iran au VIIe siècle, les Assyriens furent obligés à plusieurs reprises de quitter leurs terres en Haute-Mésopotamie et à l'est de l'Anatolie pour s'installer à l'intérieur de l'Empire sassanide. En effet, après la conversion au christianisme de

l'empereur romain Constantin Ier vers 312, les Sassanides ont préféré éloigner leurs sujets chrétiens des régions frontalières pour les installer loin à l'intérieur des terres. Ainsi, de nombreux Assyriens chrétiens s'installèrent en Basse-Mésopotamie et dans le sud de l'Iran.

Pendant la période islamique

Durant les premiers siècles après l'entrée de l'islam en Mésopotamie et en Iran, les savants assyriens qui vivaient depuis l'ère sassanide à Gondishâpour (dans le Khouzestân), puis à Bagdad, jouèrent un rôle important dans la transmission des sciences anciennes des Perses et des Grecs – notamment la médecine, la pharmacologie et la philosophie – en traduisant les œuvres anciennes en arabe.

Pendant les invasions turco-mongoles

Les Assyriens vécurent la période la plus difficile de leur histoire au Moyen Age pendant les invasions mongole et tatare. Sur leur passage, les conquérants étrangers détruisirent les villes et les villages, et furent particulièrement hostiles envers les chrétiens, dont les Assyriens d'Iran. Beaucoup d'entre eux furent massacrés comme leurs compatriotes musulmans, tandis que les autres émigrèrent de nouveau – cette fois-ci en sens inverse – pour s'installer dans les régions montagneuses du Kurdistan ou de l'Azerbaïdjan, afin de se mettre à l'abri des atrocités des envahisseurs étrangers. Ils réussirent ainsi à survivre et assurer la continuité et la survie de leur culture pendant cette période catastrophique pour tous les Iraniens. La période florissante de l'Eglise d'Orient des Assyriens prit fin vers le XIVe siècle.



▲ *Eglise Naneh Maryam (en assyrien Mart Maryam) à Oroumieh*



▲ *Intérieur de l'église Naneh Maryam (en assyrien Mart Maryam ou Sainte Marie) à Oroumieh*

La résurrection culturelle des Assyriens d'Iran au XIXe siècle

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, la communauté assyrienne vivait dans une sorte d'isolement historique, culturel et démographique, jusqu'à ce que les missionnaires occidentaux la redécouvrent au titre de la «plus ancienne communauté chrétienne d'Orient». Les missionnaires britanniques s'intéressèrent

à la communauté assyrienne de Hakkari en Anatolie et en Irak (sous domination ottomane), tandis que les missionnaires américains (surtout presbytériens) vinrent en Iran pour offrir leurs services et assistance aux Assyriens iraniens. Pendant un demi-siècle, les Assyriens d'Iran, dont

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, la communauté assyrienne vivait dans une sorte d'isolement historique, culturel et démographique, jusqu'à ce que les missionnaires occidentaux la redécouvrent au titre de la «plus ancienne communauté chrétienne d'Orient».

la majorité vivait en Azerbaïdjan de l'Ouest, connurent un renouveau culturel important. A Orumieh, plusieurs écoles furent fondées pour que les enfants assyriens puissent y apprendre à lire et à écrire leur langue maternelle et recevoir une éducation religieuse. En 1906, près de 5 000 enfants et adolescents assyriens, filles et garçons, étudiaient dans les 201 écoles à Orumieh et les villages où il y avait des populations assyriennes. La même année, la première revue d'Iran en langue assyrienne fut publiée à Orumieh. L'université presbytérienne d'Orumieh fut créée en 1878 par Joseph Cochran, un missionnaire américain. Il créa également une faculté de médecine qu'il dirigeait avec des collègues médecins. Les diplômés de cette faculté exerçaient des professions médicales à Orumieh, Tabriz, Ardébil ou Téhéran jusqu'aux années 1950.

Sur le plan religieux, cette période fut particulièrement importante pour les Assyriens d'Iran: jusque-là, les textes sacrés étaient en assyrien ancien, et seuls les dignitaires de l'église étaient capables de les lire. Les missionnaires étrangers les traduisirent en assyrien moderne et les publièrent dans les imprimeries qu'ils avaient fondées à Orumieh. Les textes religieux devinrent donc accessibles à l'ensemble de la population assyrienne.



▲ *Intérieur de l'Eglise Petros-Paulos (Pierre-Paul) à Oroumieh*

L'évolution économique de la communauté assyrienne

Au XXe siècle, la situation économique des Assyriens d'Iran, alors majoritairement paysans, commença à changer. Après les deux Guerres mondiales, les familles qui habitaient dans les grands villages ou dans les villes eurent la chance d'envoyer leurs enfants à l'école et dans des établissements scolaires publics. Les jeunes diplômés purent obtenir des postes dans les villes et devinrent des citadins. Les jeunes Assyriens firent preuve aussi d'un talent particulier pour les métiers manuels et techniques. Au fur et à mesure, ces jeunes trouvèrent le moyen d'envoyer une partie de leurs revenus pour leurs familles dans les villages, ce qui leur permit d'acheter de nouveaux terrains et de développer

leurs activités agricoles et de jardinage. L'amélioration de la situation économique des foyers eut, à son tour, un effet direct sur le niveau de l'éducation des enfants. Vers le milieu du XXe siècle, de nombreux Assyriens s'investirent dans le transport routier et devinrent camionneurs, et beaucoup d'autres garagistes-motoristes. Certains d'entre eux réussirent à créer des sociétés de transport routier à Téhéran ou à Orumieh. A partir des années 1950-1960, les enseignements supérieurs et universitaires se développèrent peu à peu en Iran. Ceci donna l'occasion à la nouvelle classe moyenne iranienne de se spécialiser davantage: comme leurs autres compatriotes, les Assyriens de la classe moyenne eurent accès aux postes de fonctionnaires, d'enseignants, médecins, ingénieurs, etc.

Aujourd'hui

La population des Assyriens d'Iran est estimée à près de 50 000 personnes. Selon la Constitution iranienne, les Assyro-Chaldéens disposent d'un siège réservé à l'Assemblée islamique (Parlement). Les Assyriens se considèrent comme héritiers de la civilisation de l'Assyrie antique. Ils héritent effectivement de la langue et de l'écriture de leurs ancêtres antiques. Ceci dit, la culture assyrienne moderne est essentiellement influencée par le christianisme. En outre, la coexistence des Assyriens avec les Iraniens musulmans a favorisé, au cours des siècles, des échanges et des partages culturels parmi les deux groupes.

Plusieurs associations assyriennes sont actives dans les grandes villes d'Iran dont Téhéran, Orumieh, Ahvâz, Qazvin, Ispahan, Hamedân, Kermânshâh… Le club des Assyriens de Téhéran a été fondé il y a près de 90 ans. Il est l'association assyrienne la plus ancienne du pays. Ces associations organisent des programmes spéciaux, des activités et événements culturels et religieux, et leurs maisons d'édition produisent des livres ou des magazines culturels et sociaux en assyrien et en persan. Les mariages sont quasi-exclusivement intercommunautaires, les familles assyriennes, souvent, ne préférant pas que leurs jeunes se marient en dehors de la communauté assyrienne, même avec d'autres chrétiens d'Iran comme les Arméniens.



▲*La Fête Kha b'Nisan (le Nouvel An assyrien) à Dahouk, en Irak, 2007*

La Fête Kha b'Nisan et le calendrier assyrien

Il faut ici évoquer le calendrier assyrien et la fête de Kha b'Nisan (appelée Akitu, pendant l'antiquité), célébrée comme Nowrouz à l'équinoxe de printemps. Depuis l'adoption du calendrier grégorien par les Assyriens, cette fête du Nouvel An coïncide avec le 1er avril. Le calendrier assyrien est sans doute l'un des plus anciens du monde. D'après le calendrier assyrien, nous sommes présentement en l'an 6764. ■

***Source principale:**
Site en langue persane de l'Institut pour des études assyriennes (www.assyrianstudies.org)





▲ *Photos extraites d'un carnet de voyage réalisé par Chayan Khoi sur le thème des soufis où se mêlent dessins, calligraphies et collages, et qui retrace une route mystique de l'Afghanistan jusqu'à Konya en Turquie en passant par l'Iran. (Le trajet de Rumi ou Mevlana).*

Aperçu de l'œuvre du photographe Chayan Khoï

J. A.

Chayan Khoï naît en 1963 à Téhéran, où il grandit entre un père écrivain et une mère enseignante. Il y restera jusqu'en 1979, date à laquelle il quitte son pays d'origine, l'Iran, pour venir faire ses études à Grenoble, en France. Il a alors seize ans. L'artiste est un autodidacte-né, un homme de terrain, qui, de la photographie au numérique en passant par le photo-journalisme et le grand reportage, a tout appris par lui-même. Il commence à photographier dans les années quatre-vingt pour payer ses études d'architecture et se découvre alors très vite une passion pour ce médium. Il décide alors de s'établir dans la capitale pour parfaire son cursus universitaire dans une école de design, et travaille en parallèle comme photographe de mode. Quelques années plus tard, il se lance dans le grand reportage et exécute de nombreuses commandes pour la presse spécialisée, commandes au travers desquelles il façonne ses techniques photographiques et se forge un style. Petit à petit, l'amateur se professionnalise et, fort de ses acquis journalistiques, abandonne définitivement l'architecture et le design pour se consacrer à des travaux de nature plus personnelle.

Commence alors sa carrière de photographe sans frontières. Chayan Khoï entreprend un véritable travail de mémoire pour les générations futures afin d'immortaliser par ses clichés tout ce que la planète bleue compte de merveilleux. Des chefs-d'œuvre qu'il estime plus que jamais menacés par les hommes, les guerres, les catastrophes naturelles, les cataclysmes écologiques et les armées de touristes. Il multiplie les expéditions en solitaire et s'engage photographiquement dans la lutte contre tous les spasmes qui gangrènent cette terre à préserver - et qu'il condamne sans misérabilisme. De pérégrinations

en périples, ce globe-trotter accumule en quelques années des négatifs par milliers, avant de se projeter bientôt vers d'autres domaines d'expérimentations insufflées cette fois par la révolution numérique.

En précurseur, le reporter s'intéresse à ces technologies d'avant-garde, riches de potentialités, qui ont beaucoup à offrir au milieu artistique - notamment en matière de traitement de l'image. Il se saisit de cette nouvelle réalité virtuelle qui très vite métamorphose tout l'univers photographique et sans attendre, se met à l'épreuve du numérique. Après avoir trié puis numérisé l'intégralité de la banque d'images argentiques qu'il vient de se constituer sur une gigantesque base de données informatiques, il entame ses premières esquisses électroniques - qu'il qualifie de "cyberréalistes". Chayan Khoï dépose alors le terme, et fait du Cyberréalisme son faire-valoir de média. Il compose ainsi, au clavier et à la souris, une première série de photomontages intitulés *À la recherche des cités perdues* (1992-1996), série qu'il développe ensuite à l'aide d'ordinateurs, de scanners et de logiciels beaucoup plus performants sous le dénominatif de *Nomad's Land* (1997-1999). Il parachève enfin cet ensemble avec l'aide des meilleurs laboratoires parisiens et de leurs équipements de pointe, par une dernière série d'images, baptisées *Lost Worlds* (2000- 2001). Un terme générique qui lui permet de fédérer toutes les thématiques des images digitales qu'il a créées au cours des dix dernières années; images qui, elles, ne portent aucun titre, l'artiste estimant que chacun est libre de les interpréter à sa manière et de les poétiser sur le phrasé qui est le sien.

Le paysage devient d'emblée le vecteur de ses représentations et se matérialise par des panoramas virtuels, des vues "surréelles", qui jouent sur des variations d'architectures, de natures, de cultures. Des fresques digitales très picturales, éthérées comme autant de mirages, illusoires, dans lesquels prospectives futuristes, vestiges des civilisations anciennes et symboliques actuelles



Photos: œuvres de Chayan Khoï



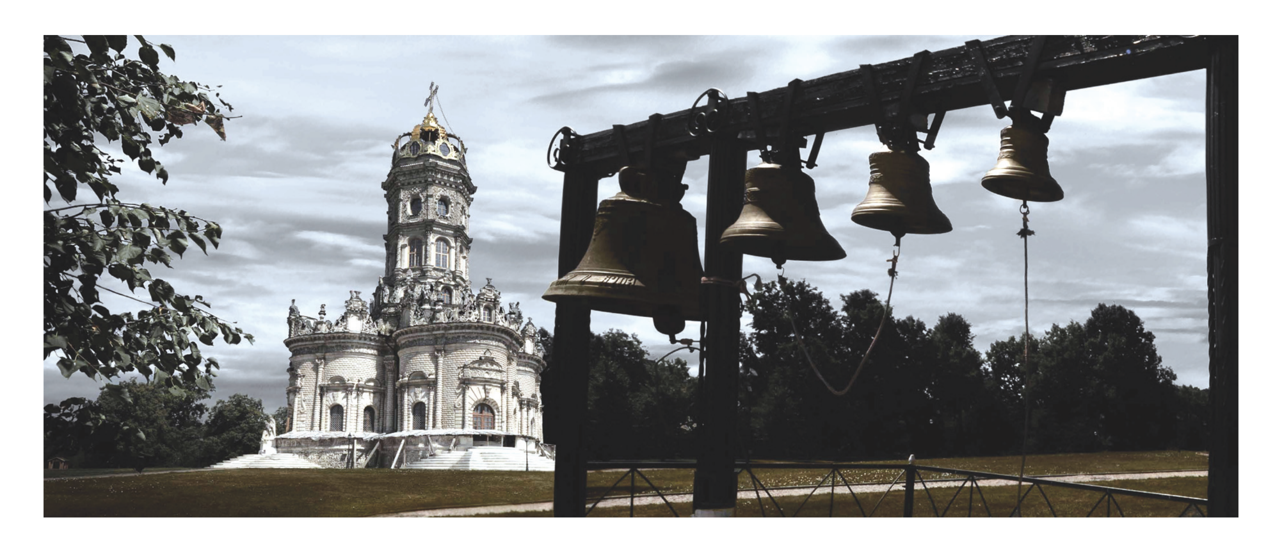


viennent s'enchevêtrer. Des trompe-l'œil sur circuits imprimés dont Chayan Khoï s'est fait le spécialiste, même si désormais, à l'orée du nouveau millénaire, il entend se consacrer à d'autres projets, en particulier aux peuplades de contrées qu'il n'a jusqu'alors qu'effleurées; peuples qui pourraient bien être amenés à disparaître, comme le reste, si personne n'y prend garde. Peuples dont il rêve de faire l'inventaire, au travers de toute une gamme de "photomontages de genre", de collages de facture digitale et tribale, avant qu'il ne soit trop tard. Un grand dessein d'artiste que celui d'éterniser par des assemblages à la représentativité hybride, tous les clans, toutes les fratries, des plus archaïques aux plus civilisées, que compte la mappemonde. Des métissages de personnages et de scènes hors d'âge qui, une fois sublimés par ce chaman de l'image, se changeront en fictions, contes et fables sur les errances

Chayan Khoï entreprend un véritable travail de mémoire pour les générations futures afin d'immortaliser par ses clichés tout ce que la planète bleue compte de merveilleux.









49



et les mouvances universelles des sphères contemporaines.

> Le paysage devient le vecteur de ses représentations et se matérialise par des panoramas virtuels, des vues "surréelles", qui jouent sur des variations d'architectures, de natures, de cultures.

Chayan Khoï travaille en parallèle à la création de pièces mixtes, satellisées autour de tout un ensemble de développements multimédias dont il n'a pas fini d'explorer les champs d'investigations artistiques. Il espère ainsi concevoir, par le biais notamment de toutes ces nouvelles technologies qui s'offrent à lui, d'importantes installations entièrement digitalisées en intégrant, entre autres, des systèmes d'interactivité affiliés aux dernières innovations audiovisuelles, dont la 3D et, immanquablement, l'internet. Et, dans un registre plus léger, il vient de se lancer dans la réalisation de petites animations, autour des univers propres à chacune de ces images dont la mise en scène high-tech et maints scénarii allégoriques d'une virtualité et d'une



beauté sans pareilles. Enfin, l'artiste retourne à ses premières amours, la peinture, et prépare sur la base de ses derniers tirages photographiques grands formats des montages picturaux aux couleurs acryliques, aux pigments terres, aux acides corrosifs. La matière se substitue à l'image numérique, se dissout dans les sels d'argent des plaques d'aluminium, s'amalgame en plaque opaque dans la masse, souligne ça et là quelques détails. Une cyberabstraite de peinture, peut-être. ■





Louvre Abu Dhabi, Naissance d'un musée
Exposition au musée du Louvre, Paris
2 mai-28 juillet 2014

Jean-Pierre Brigaudiot

Du luxe

Il est ici question d'un musée qui ouvrira ses portes l'année prochaine à Abu Dhabi, en étroite coopération avec le musée du Louvre de Paris, ce dernier assurant le rôle de conseiller en muséologie. Très généralement, le musée, en tant qu'institution, a changé depuis quelques décennies, beaucoup changé. Il n'est certes plus un lieu poussiéreux et archaïque où somnolent de rares gardiens esseulés, où passe un discret et peu nombreux public de spécialistes et étudiants en art. Le musée d'aujourd'hui est une entreprise publique, privée ou mixte qui gère et accroit une collection, développe des stratégies commerciales autant que culturelles, avec une industrie d'objets dérivés où se mêlent cartes postales, livres, catalogues, reproductions, bijoux de pacotille, objets des plus divers, restaurants et cafés. Mais aussi, le musée se loue pour des manifestations plus ou moins prestigieuses, souvent peu culturelles, bénéficie de mécénats très divers, s'associe à d'autres établissements, s'exporte, se clone. Ainsi, il y a peu s'est ouvert le Louvre-Lens, Lens étant une petite ville du nord de la France, tout comme dans l'est de la France, s'est ouvert, un peu plus tôt, le Centre Pompidou-Metz. Avec le Louvre Abu Dhabi nous assistons, à travers cette exposition, à une opération de médiatisation, opération d'envergure, puisque le label Louvre sert de caution. C'est une autre et nouvelle aventure, que celles du Louvre-Lens et de Pompidou-Metz, qui prend corps, plutôt sur la base préalable d'un dialogue entre deux cultures très différentes, celle de la France ou plutôt de l'Europe et celle de ce petit émirat du monde arabe et, cela va de soi, de religion majoritairement musulmane. Mais nous verrons que l'ambition de ce musée est de rassembler et faire se rencontrer des cultures très différentes, et des histoires culturelles et religieuses non moins différentes. L'exposition qui se tient au Louvre, à Paris, a pour but de donner au public une idée de ce que sera ce Louvre Abu Dhabi, en tant que musée, des modalités d'une collaboration, des œuvres qui y seront présentées, de choix significatifs, des partis pris d'un Etat.

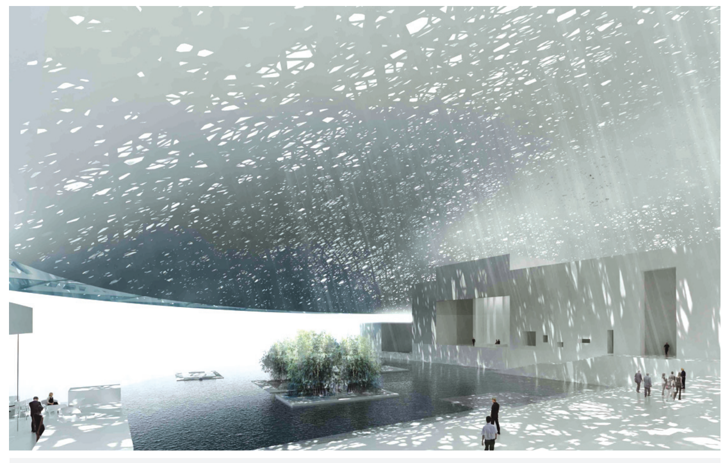
▲ *Affiche de l'exposition Louvre Abu Dhabi, Naissance d'un musée*

L'exposition reflète assurément le luxe époustouflant de cet émirat, luxe généré principalement par l'exploitation du pétrole et du gaz. Les images diffusées dans l'exposition, concernant Abu Dhabi montrent ce

luxe inouï d'une architecture et de cités ultra modernes, avec des tours immenses et magnifiques, avec des paysages verdoyants dans un territoire parfaitement désertique. Et le Louvre Abu Dhabi, le musée, s'annonce comme une folie, davantage financière qu'architecturale. Le luxe est là, omniprésent, sans alternative, sans revers de la médaille. Un fantasme absolu. Ainsi perçu, Abu Dhabi donne à penser aux fameuses cités mythiques de l'antiquité du Moyen Orient, de la Mésopotamie, de la Perse, cités tellement magnifiques et puissantes, qui pourtant se sont effondrées, conquises, soumises, ruinées, désertées, ensevelies dans les sables…

Vanité des vanités, dit l'ecclésiaste, vanité des vanités, tout est vanité. L'ecclésiaste, 1.2.

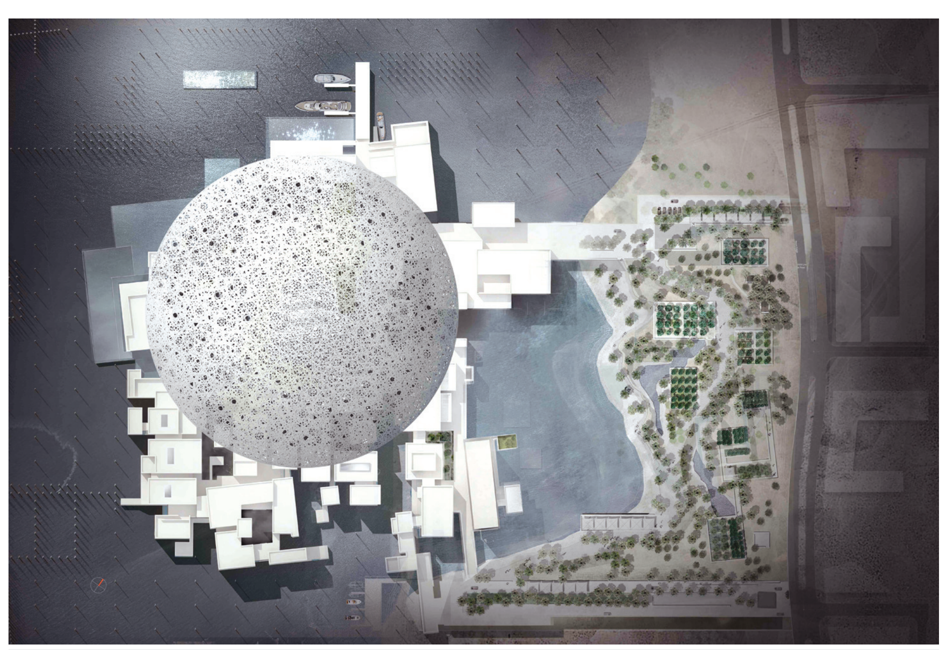
Pouvoir de l'argent où le somptuaire, la dépense démesurée se compensent dans l'alibi culturel pour montrer un peu des trésors de l'art de l'humanité. Objectif d'universalité donc.



▲ *Bâtiment du Louvre Abu Dhabi*

Le lieu

L'architecte est Jean Nouvel, un français, en quelque sorte architecte officiel, auteur, à Paris, d'un certain nombre de musées comme l'Institut du Monde Arabe, la Fondation Cartier, le Musée du quai Branly. Reste à espérer que le bâtiment du Louvre Abu Dhabi soit plus accueillant et adapté aux œuvres que ne le sont les musées cités ci-dessous.



▲ *Bâtiment du Louvre Abu Dhabi conçu par l'architecte français Jean Nouvel*



▲ *Cette toile fait partie d'un ensemble de neuf tableaux de Cy Twombly (Lexington, Virginie, 1928 – Rome, 2011).*

L'œuvre architecturale qu'est le musée d'art n'est pas toujours disposée à partager son statut avec ce qu'elle est supposée recevoir, les œuvres des collections. La maquette présentée au Louvre montre un ensemble de bâtiments évoquant la ville arabe traditionnelle, plate et basse, faite de volumes géométriques orthogonaux, le tout couvert d'une coupole blanche aplatie et ajourée à l'instar des moucharabiés, comme ceux mis en place, autrement, par le même architecte, à l'Institut du Monde Arabe. La maquette ne permet pas vraiment de se représenter ce que sera, à l'usage, ce musée, question d'échelle, question de parti-pris. On montre l'architecture, pas la fonction. Ici, s'affirme néanmoins la volonté de Jean Nouvel d'intégrer, en une évidente postmodernité syncrétiste, certaines des caractéristiques de l'architecture arabo-musulmane traditionnelle.

Le projet d'un musée universel

La collection propre du musée d'Abu Dhabi étant en voie de constitution, les



▲ *Exposition Louvre Abu Dhabi, Naissance d'un musée*

54



▲ *Cette statuette est l'une des plus belles de la série des 40 « princesses » de Bactriane, (Asie centrale, fin du IIIe – début du IIe millénaire av. J.-C.)*



▲ *"Le Bohémien" est l'un des trois fragments d'un tableau intitulé "Les Gitans", peint par Manet en 1861-1862 et découpé par l'artiste en trois parties après 1867.*

œuvres présentées seront d'abord celles déjà acquises, et d'autre part issues de collections françaises, issues du musée du Louvre mais aussi de musées comme celui d'Orsay, du Musée National d'Art Moderne Centre Georges Pompidou, du musée Guimet, de la Bibliothèque Nationale, du Musée des Arts Décoratifs et de Versailles. Musée universel dans son ambition, dialogue entre les cultures - celles du passé ne posent que peu de problèmes en termes de dialogue. Les œuvres, qui pour le moment représentent déjà un certain nombre de cultures, sont choisies pour que cet émirat apparaisse comme un épicentre, un lieu d'échanges entre les cultures et les civilisations, ce qui d'une certaine manière est le cas en raison de sa localisation, et davantage depuis que le pétrole coule à flots. L'exposition d'aujourd'hui, au Louvre, témoigne d'une ambition d'universalité, ambition de rassembler ce qui est dissemblable et de montrer ce qui se ressemble, dans l'histoire et par les appartenances religieuses quant à ce que sont les œuvres. Et, au-delà de ce que sera ce musée d'Abu Dhabi au plan de sa capacité à exposer les œuvres dans les meilleures conditions possibles de réception, donc de sa qualité muséale, il y a cette promesse d'un regard sur les arts de civilisations aussi différentes qu'éloignées géographiquement. D'un regard ouvrant sur une mutuelle curiosité et compréhension de l'autre,

> Le Louvre Abu Dhabi, le musée, s'annonce comme une folie, davantage financière qu'architecturale. Le luxe est là, omniprésent, sans alternative, sans revers de la médaille. Un fantasme absolu.

du peuple qui pratique une autre religion, a une autre philosophie, une autre vision du monde, de la société, de la vie.

Au-delà de ce que sera ce musée d'Abu Dhabi au plan de sa qualité muséale, il y a cette promesse d'un regard sur les arts de civilisations aussi différentes qu'éloignées géographiquement.

Ce que montre l'exposition *Louvre Abu Dhabi, Naissance d'un musée*, rassemble des œuvres historiques et préhistoriques régionales, appartenant à l'aire géographique où se trouve ce tout petit pays, c'est-à-dire la péninsule arabique et son voisinage, l'Iran, la Mésopotamie, l'ex aire ottomane, le Pakistan et l'Afghanistan. Et plus loin, vers l'ouest, la Grèce, Rome, et vers l'est, l'Inde, la Mongolie, la Chine, le Japon, en passant quelques prélèvements en Afrique. Si les premières salles de cette exposition du Louvre laissent penser que le musée d'Abu Dhabi serait archéologique, le parcours de visite dément cette première impression due à l'organisation chronologique.



▲ *Ce bracelet en or aux figures de lions a été façonné voici près de 3000 ans dans la plus pure tradition de la représentation animalière caractéristique de l'art de l'Iran ancien (Iran, Ziwiyé, VIIIe - VIIe siècles av. J.-C.)*

Traversée du temps humain

Car, en effet, l'exposition traverse autant les frontières et les continents qu'elle est un voyage dans le temps. Telle figure d'Asie centrale, dite de «Princesse de Bactriane», datée de la fin du troisième millénaire av. J.-C., côtoie un bracelet aux figures de lions, en provenance d'Iran et daté des huitième/septième siècles av. J.-C. Quelques sculptures romaines, une tête de Buddha en provenance du Henan, un Shiva dansant en provenance d'Inde du sud… Et des œuvres de la Renaissance en Europe, une Vierge à l'enfant de Bellini du quinzième siècle, des miniatures de la peinture indienne et iranienne qui permettent de mieux identifier les caractéristiques de l'une et de l'autre. Et ainsi, d'œuvre en œuvre jusqu'à un parti-pris de cette collection du futur musée d'Abu Dhabi d'aller jusqu'à inclure quelques œuvres représentatives de l'art moderne, en passant par le dix-neuvième siècle et la photographie à ses débuts. Quelques figures humaines d'origine africaine paraissent comme hors du temps, à la fois archaïques et modernes, compte tenu de cet art africain dont s'est emparé l'art du vingtième siècle, avec notamment Picasso et le cubisme. Le vingtième siècle est donc là, avec une œuvre de Picasso, une autre de Magritte, un tableau géométrique de Mondrian, un mobile de Calder et peut-être assez peu convaincante, cette série de toiles de 2008 de Cy Twombly, des sortes d'écritures claires sur fond bleu; ce n'est assurément pas le meilleur de l'œuvre de Twombly.

56

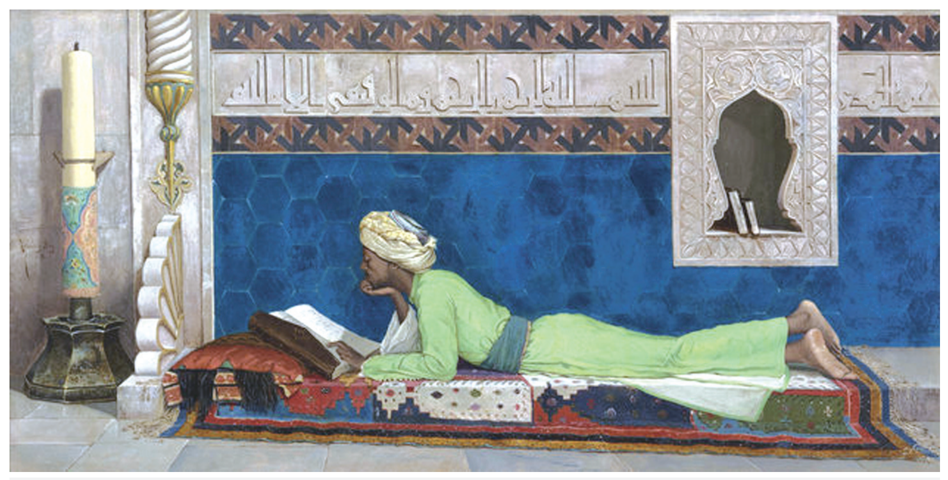
Une promesse à tenir

Ce musée est encore, mais pour peu de temps, à l'état de promesse. Fondé sur l'intention fort louable de nouer ou renouer un dialogue entre les civilisations à travers un ensemble d'œuvres du patrimoine artistique humain, il témoigne d'un esprit d'ouverture et de tolérance toujours trop rare, et d'une prise de risque. Car la connaissance de l'autre, ne serait-ce qu'à travers des œuvres d'art, change immanquablement celui qui l'acquiert. Si la collection présentée au Louvre apparait comme quantitativement restreinte, peut-être n'est-ce pas vraiment la question qui se pose aujourd'hui. La naissance de ce musée est sans nul doute et avant tout un symbole en ce sens que son ambition culturelle va bien au-delà de tout ce que peuvent présenter les musées du Moyen-Orient. Reste à faire vivre ce musée, à le gérer, à en développer les collections et les activités médiatiques conduisant les publics à les apprécier et comprendre. Toujours est-il que cette entreprise conduite ici mérite l'attention, en une région du monde où l'on parle plus souvent d'armements que d'art. ■



▲ *"Les enfants luttant" est l'une des œuvres principales de Paul Gauguin (Paris, 1848 – Atuona, îles Marquises, 1903).*

Ce musée est pour peu de temps encore à l'état de promesse. Fondé sur l'intention de nouer un dialogue entre les civilisations à travers un ensemble d'œuvres, il témoigne d'un esprit d'ouverture et de tolérance toujours trop rare.



▲ *Archéologue turc et peintre, fondateur du musée archéologique d'Istanbul, Osman Hambi Bey (Istanbul, 1842 – île de Galatasaray, 1910) fut un des premiers à défendre l'histoire ancienne et l'archéologie en Turquie.*

Salon International de l'Innovation et de la Technologie INOTEX 2014

Téhéran 23-25 mai 2014

Reportage de
Babak Ershadi



▲ *Salon International de l'Innovation et de la Technologie, INOTEX-2014, Téhéran, Photos: Babak Ershadi*

La 1ère Exposition Internationale de l'Innovation et de la Technologie, INOTEX[1], a été organisée du 23 au 25 mai 2014 au Centre des expositions internationales de Téhéran, à l'initiative du «Parc des technologies Pardis», le plus grand parc technologique du Moyen-Orient, à l'est de la capitale. Cette exposition a été parrainée par la Direction générale des services scientifiques et technologiques de la Présidence. Près de 120 sociétés et instituts de recherches technologiques et industriels iraniens et étrangers ont participé à cette première édition d'INOTEX.

A partir de 2014, INOTEX prend effectivement la place de «l'Exposition internationale des Hautes technologies» qui se tenait chaque année dans la capitale iranienne. L'idée de la tenue de salons des sciences et des technologies s'impose depuis quelques années dans de nombreux pays, vu l'importance de des échanges et des coopérations au niveau international en matière d'innovation.

Il devient aujourd'hui difficile de parler de l'indépendance ou de l'autosuffisance en matière de sciences et de technologies modernes. Même les pays les plus avancés technologiquement savent que pour maintenir leur dynamisme scientifique et technologique, ils doivent garder le contact avec les

autres, d’autant plus que les activités innovantes ne font plus l’objet du monopole des grandes entreprises des pays les plus industrialisés. Le processus de mondialisation économique et la révolution de l’information et de la communication encouragent les pays en voie de développement ou émergents à chercher une place sur le marché mondial des technologies, tandis que les petites et moyennes entreprises deviennent à leur tour des acteurs importants en matière d’innovation technologique.

Les organisateurs d'INOTEX 2014 annoncent que leur but était de faciliter le contact entre les sociétés et les instituts de recherche iraniens avec les autres pays du monde, favorisant les échanges, les exportationset le transfert des technologies modernes. M. Mahdi Saffâri-Niâ, président du "Parc des technologies Pardis" a annoncé qu'en marge du salon international de l'Innovation et de la Technologie, plusieurs ateliers spécialisés et réunions scientifiques ont été organisés. Ces réunions étaient axées sur plusieurs thèmes dont l'échange d'idées, la valorisation des innovations technologiques, la commercialisation et le marketing.

En outre, INOTEX a été aussi l’occasion de la conclusion de plusieurs contrats entre les sociétés iraniennes et étrangères pour la vente de produits et le transfert de technologies. Pour encourager les échanges, la Direction générale des services scientifiques et technologiques de la Présidence a également octroyé des facilités financières aux sociétés iraniennes ayant signé des contrats avec les entreprises étrangères pendant les trois jours de la tenue de INOTEX, jusqu’à 70% du prix de chaque contrat.

60 sociétés et centres de recherches étrangers et 58 sociétés iraniennes étaient présents à INOTEX 2014. Parmi les invités étrangers, les Russes et les Indiens avaient une présence plus marquée: 22 entreprises et instituts russes et 18 sociétés indiennes de technologie ont participé au Salon International de l'Innovation et de









▲ *Salon International de l'Innovation et de la Technologie, INOTEX-2014, Téhéran, Photos: IRNA*

la Technologie de Téhéran, à côté de plusieurs sociétés venues d'Autriche, d'Allemagne, de Belgique, de Grande-Bretagne, de Chine, de Corée du Sud et de Turquie.

INOTEX 2014 a officiellement été inaugurée par M. Sorenâ Sattâri, vice-président iranien pour les sciences et la technologie, en présence de l'ambassadeur de Russie, Levan Dzhagaryan.

Les sociétés iraniennes et étrangères ont présenté aux visiteurs leurs recherches et leurs produits en matière de:

- Technologies de l'information et de la communication (TIC),
- Equipements industriels de haut niveau technologique,
- Automations industrielles et systèmes intelligents,
- Equipements médicaux, produits biotechniques et pharmaceutiques,
- Nanotechnologie,
- Pétrole, gaz et pétrochimie,
- Energies nouvelles,
- Aérospatial,
- Géologie et nouvelles matières.



Selon les spécialistes, les sociétés iraniennes et étrangères qui ont participé cette année au Salon international de l'Innovation et de la Technologie de Téhéran étaient plus nombreuses, et la qualité de leurs prestations supérieure aux années précédentes. En ce qui concerne les sociétés iraniennes, elles ont bénéficié pour ce Salon de l'expérience des éditions antérieures et ont pu mieux calibrer leurs offres, en se concentrant sur des domaines qui leur donneraient plus de chance d'affirmer leur présence sur le marché international.

Les entreprises du secteur privé étaient également plus nombreuses et plus dynamiques que les années précédentes, ainsi que les centres de recherche universitaires de Téhéran et des provinces d'une part, et de l'autre des organes publics ou des ministères prêts à offrir leur assistance et soutien aux entreprises iraniennes pour la signature de contrats de coopération ou de projets communs avec des partenaires étrangers. Plusieurs stands, parmi les plus grands du Salon international de l'Innovation et de la Technologie de Téhéran étaient occupés par les parcs technologiques iraniens, parmi lesquels «Pardis» (organisateur du salon), et les parcs scientifiques et

technologiques des provinces d'Ispahan, du Kurdistan, du Khorâssân ou de l'Azerbaïdjan oriental. Ces parcs scientifiques et technologiques se développent en Iran depuis plus de dix ans.

D'après la définition présentée par l'IASP (International Association of Science Parks), un parc scientifique est un organisme spécialisé dans la promotion de la culture de l'innovation ainsi que de la compétitivité des entreprises et institutions qui y trouvent leur siège. Pour ce faire, un parc scientifique doit stimuler et régir le transfert des connaissances et technologies parmi les universités, les institutions, les entreprises et les marchés.

Vers le début des années 2000, les premiers parcs technologiques et d'innovation ont été fondés en Iran à l'initiative du gouvernement pour accélérer le mouvement national de la production des sciences, faciliter la croissance et la rentabilité des entreprises innovantes, et favoriser leurs activités communes et interdisciplinaires grâce à leur présence dans les parcs technologiques qui doivent se transformer, selon les projets de développement national, en des pôles d'invention des connaissances et des savoir-faire.

INOTEX 2014 était aussi l'occasion de rencontres, de négociations et de signatures de plusieurs contrats entre les sociétés iraniennes et étrangères. Au dernier jour de l'exposition, plusieurs contrats ont été signés lors des cérémonies que les organisateurs avaient prévues à cette occasion. Le site du Marché iranien des technologies (Techmart)[2] a publié la liste des contrats signés à INOTEX 2014:

- La société turque «Demirer» et l'Iranienne «Opal Machine» ont signé un contrat de transfert du savoir-faire technique pour la production des systèmes de contrôle des pompes de puits de pétrole.



- L'Allemande «Inmatech» et l'Iranienne «Faraz Compressor» ont signé le transfert en Iran de la technologie des générateurs d'oxygène et de nitrogène utilisés dans les secteurs du pétrole et du gaz, mais aussi dans les établissements médicaux et hospitaliers.

- Un contrat pour la fabrication en Iran des appareils spiromètres a été signé entre une société sud-coréenne (Bionet) et une entreprise iranienne (AAT Alborz). Le spiromètre est l'appareil le plus couramment utilisé pour des tests de





contrôle de la fonction pulmonaire.

- La société russe «Syntol» et l'entreprise iranienne «Kimia Sehat Pasargad» se sont mises d'accord sur le transfert de la technologie et du savoir-faire technique pour la fabrication en Iran des analyseurs génétiques. Cette technologie génétique largement utilisée dans l'étude de tout type d'organisme, sert aussi, chez les humains, à faire des analyses dans un cadre médical ou juridique (enquête criminelle ou test de parenté).

- La société «Pars Gaz Ima» a signé deux contrats avec ses partenaires étrangers pour transférer en Iran la technologie de la production des transmetteurs de pression microélectroniques.

En raison de la présence marquée des entreprises russes et indiennes au Salon International de l'Innovation et de la Technologie de Téhéran, les organisateurs ont baptisé la deuxième journée de l'exposition «Journée de la technologie russe», et la troisième «Journée de la technologie indienne», occasions de faire une présentation spéciale d'une dizaine d'innovations technologiques de chacun de ces deux pays.

Le Parc des Technologies Pardis:

Pardis est le plus grand parc technologique du Moyen-Orient, fondé en 2001 sur 38 hectares dans la nouvelle ville de Pardis, à 20 kilomètres au nord-est de Téhéran, et à 95 kilomètres de l'aéroport international Imam Khomeiny. La proximité avec la capitale, l'existence des infrastructures nécessaires dans la nouvelle ville de Pardis, et le climat agréable de la région ont contribué au choix de cet emplacement du «Parc des technologies Pardis».

Ce parc technologique a été créé par la Direction générale des services scientifiques et technologiques de la Présidence, et il est dirigé par un Conseil d'administration présidé par le premier vice-président. Le Conseil d'administration est composé de représentants des ministères, des centres et des établissements universitaires et de personnalités scientifiques.

Le «Parc des technologies Pardis» se trouve au carrefour des pôles politiques et économiques du pays, du réseau des établissements universitaires et des centres de recherche, et du réseau principal des voies routières, ferroviaires et aéroportuaires qui relient l'Iran à l'Europe, aux pays de l'Asie centrale, du Caucase, du sous-continent indien et les pays du sud du golfe Persique. Grâce à sa situation privilégiée, Pardis a su attirer très vite l'attention des entreprises et des investisseurs iraniens et étrangers, en raison des conditions favorables qu'il a créées pour renforcer la compétitivité des activités dans le domaine des hautes technologies et des sciences. ■

1. En anglais: International Innovation and Technology Exhibition
2. www.techmart.ir

Mario Scalési*: un poète de la nuit ou de quelques sources de la mélancolie (1ère partie)

Ezzedine Sghaïer
Université de Tunis

"*Le point de départ est simple: la plupart des hommes ignorent leur ombre.*"[1]

Mélancolie de la nuit

Ce travail vise à mettre en lumière les sources de la mélancolie scalésienne. Il entend en outre montrer l'étendue du champ littéraire et culturel constamment nourri des mutations et des transformations de l'humeur mélancolique de Scalési. En tant qu'œuvre majeure du poète, *Les Poèmes d'un maudit*[2] constitueront le corpus principal de cette réflexion. Il s'agit aussi de voir comment le contexte sociohistorique et politique a joué un rôle non négligeable dans la composition de ce recueil.

Comment dès lors explorer, dans cette perspective, le mal et démonter ses structures internes? Comment mesurer son impact et les dégâts qu'il engendre dans l'esprit et le corps? Quelles sont ses origines et les causes de son irruption, les moments de son acmé et sa léthargie?

Une lecture qui fera appel à l'interdisciplinarité des *Poèmes d'un maudit* permettra de mieux appréhender le sens complexe des structures profondes de cette œuvre. Et cela ne semble pas en contradiction avec l'esprit général de ces interrogations. Au contraire, elle se justifie par le repérage de quelques vecteurs essentiels à partir desquels on tentera de développer cette réflexion.

La connaissance de l'homme de son être, pour reprendre la citation de Binswanger Ludwig, apparaît comme essentielle dans son hygiène physiologique. Et il semble que Scalési situe sa vie entière dans cette ombre.[3] C'est d'elle que la mélancolie de la nuit procède. La mélancolie est, par ailleurs, inhérente à l'œuvre de Scalési; elle tisse et entrelace aussi bien la vie que la création du poète franco-italo-tunisien. Le mot «mélancolie» a de plus été utilisé par ce dernier à deux reprises.[4] De même, la diversité thématique[5] semble être structurée dans son ensemble autour de la conception et la gestation de l'idée de mélancolie. En lisant l'œuvre scalésienne, on est d'emblée surpris de l'ampleur et de la profondeur de l'idéal poétique constitutif d'un corps mutilé et d'un esprit traumatisé. Le corps et l'esprit assurent, dans la douleur, l'unité profonde de l'être scalésien. Ils restent dépendants du contexte historique général ambiant. Rebelle aux conditions socio-économiques scandaleuses de son pays, Scalési paraît submergé par une émotion effusive déteignant pêle-mêle sur les structures sémantiques et architectoniques des *Poèmes d'un maudit*. Faut-il préciser que la rébellion du poète porte davantage sur la dénonciation de l'aliénation sociale et les outrages historiques que sur la situation également déplorable d'ailleurs de son milieu familial personnel? Mais au-delà de la diversité des thèmes traités, ce qui importe ici, c'est de voir principalement comment la maladie de la douleur mélancolique fédère et unifie la vision du poète révélant de la sorte les tragédies humaines de son époque, voire sa détermination par une réalité intime et universelle. Intime car l'écartèlement de l'esprit et du corps, dont l'origine est multiple[6], marque dans la durée une contrariété psychique que

le poète ne semble pas bien maîtriser. Universelle, puisque par son enracinement culturel méditerranéen, son origine ethnique, voire son ambition humaniste, Scalési incarne cette «ouverture» qu'il ne cesse de forger tout au long de son recueil.

En lisant l'œuvre scalésienne, on est d'emblée surpris de l'ampleur et de la profondeur de l'idéal poétique constitutif d'un corps mutilé et d'un esprit traumatisé. Le corps et l'esprit assurent, dans la douleur, l'unité profonde de l'être scalésien.

Il ressort en outre à partir de cette observation préliminaire que l'écriture poétique ancre sa complexité dans la sensibilité d'un écorché-vif que le destin ne semble pas, loin s'en faut, avoir gâté. La dynamique de cette sensibilité apparaît, par ailleurs, consubstantielle à la crise permanente qui hante l'être profond du poète. Les ravages physiologiques dont souffre Scalési minent l'étendue de son existence. Ils modèlent dans l'obscurité la gestation et l'éclosion des mots ainsi que leurs significations les plus paradoxales. De la solitude à la maladie, de l'amour à la haine, de la guerre à la paix, du bien au mal, de Dieu au diable, de l'Orient à l'Occident, de la sagesse à la folie, de la mort au néant, tous ces thèmes sans cesse ressassés font observer que le secret capital de l'œuvre scalésienne s'articule sur un profond sentiment mélancolique que le poète laisse naturellement émerger et saigner dans une expression la plus à même à dévoiler son inadaptabilité à une fatalité existentielle accablante et injuste.

Outre le champ lexical riche de la mélancolie sur lequel on reviendra d'une manière plus détaillée et analytique, il y aura lieu de mettre en lumière la sémiologie de l'atmosphère générale qui se dégage et qui se caractérise par les symptômes de la maladie, de l'angoisse et de la chute, formant ainsi un syndrome mélancolique. Cet univers traumatique rongé par la maladie laisse surgir l'image d'une réalité difforme de l'époque se confondant avec l'histoire personnelle de Scalési.

La mélancolie poétique[7] chez Scalési fait voir en effet différentes formes de cette affection physiologique bien disséminées dans *Les Poèmes d'un maudit* et que l'on peut identifier selon les catégories génériques suivantes: la mélancolie picturale[8], la mélancolie philosophique[9] et la mélancolie médicale[10]; toutes se métissent pour produire cette poésie dépressive. La mélancolie est de surcroît perçue par les spécialistes[11] comme une écharde dans la chair de l'Occident. Mais sous cette écharde ne faut-il pas s'interroger sur le degré de la part mélancolique hantant l'être profond de Scalési? Dans «*Hantise*»[12], on a toutes les suggestions du mal mélancolique qui colle à une respiration dyspnéique et de surcroît râleuse, l'empêchant de la sorte d'être naturelle. Et qui plus est semble cultiver les symptômes de cette maladie secrète et grave. Sinon, comment encore interpréter les trois vers suivants si l'on n'y reconnaît pas les signes de désolation, d'hébétude et d'isolement caractéristiques de ce mal et selon lesquels Diderot aimait définir la maladie de la mélancolie? L'obnubilation de la vision du poète se mouvant dans cet univers dépressif est génératrice de fantômisation d'une réalité qui paraît rivée à l'âme du poète dans une triste solitude. Nous sommes ici au cœur de la mélancolie spleenétique baudelairienne avec ses trois invariables, en l'occurrence *la tristesse*, *la solitude*

et *l'ennui*. La hantise n'est pas seulement une cruauté mélancolique, elle est surtout un mal insidieux et pervers. Ce qu'il faut encore noter est que la sordidité de cette existence se double de celle du manque d'amour. Laura occupe le souvenir de jeunesse de Scalési, il en a longtemps rêvé, mais sans qu'il ne l'ait jamais, selon ses biographes, possédée. Ainsi, le vide des rimes se double du vide de l'amour.

«Et dans le soir chargé de vague quiétude,
Une tristesse bleue étreint la solitude.
Laura
(…) C'est l'ennui d'être seul qui donne au soir un râle.
Laura»

Dans cette optique, la biographie du poète, malgré ses limites avérées, s'est révélée à elle seule être une faille séduisante renfermant une mine d'informations.

Le corps et ses naufrages sont ici loin de trahir le sens que l'on a voulu identifier à travers la complexité de l'être scalésien qui est englouti dans son autisme. Il faut d'emblée préciser que celui-ci résulte de l'interaction des facteurs génétiques et des facteurs environnementaux générant des altérations humorales et comportementales chez le sujet affecté. L'affection autistique que l'on peut identifier à travers le corpus en question entend tenir compte de la réalité anatomico-physiologique de Scalési qui, avec sa gibbosité et son impact sur la structure psychique du poète, joue un rôle négatif dans l'équilibre général de sa personnalité. La récurrence du mot souffrance, elle-même structurante de l'œuvre, apparaît comme une affection chronique replaçant l'homme, le poète et l'œuvre sur la même ligne d'un destin tragique. Comme si l'origine de cette souffrance métaphorisait à la fois le monde et ce qui se situe avant la vie et en dehors du monde. Le poète semble ainsi immergé dans un océan de souffrance.

Cette souffrance matérielle éprouvée par Scalési, dans le corps et dans l'âme, a engendré une révolte contre les conditions existentielles du poète qui émergent dans le rapport de l'homme et sa relation avec le monde.

Les références judéo-chrétiennes de Scalési principalement repérées dans *Les pleureuses* et *Judas* participent à l'amplification et à l'approfondissement de cette souffrance. Elles ont permis de dévoiler les contours du vertige métaphysique du poète profondément hanté par le mal du péché chrétien. Le



▲*Albrecht Dürer,* Melancholia*, 1514*

sentiment de culpabilité atteint dans la remise en question par le poète de la bonté divine et son adoption de figure de renégat un degré paroxystique. Et c'est dans cette rupture radicale avec les valeurs et la morale de sa société d'origine que Scalési puise le spectre de son affection mélancolique.

Le secret capital de l'œuvre scalésienne s'articule sur un profond sentiment mélancolique que le poète laisse naturellement émerger et saigner dans une expression la plus à même à dévoiler son inadaptabilité à une fatalité existentielle accablante et injuste.

La structure sémantique, quant à elle, développe cette même préoccupation de cohérence chez le poète sans cesse assurée par son appel à un univers poético-psychologique gravitant autour de son inadaptabilité à un monde que le culte du *Veau d'or*[13] et l'argent (*Ode à l'argent*[14]) transforment en un enfer intimo-social. Cette posture du poète naufragé ignore toute autre forme de spéculation que celle de la musique des mots, le "vide des rimes"[15], mettant en perspective l'ennui et le malaise qui le séparent d'un Eros étranger à son univers. Ainsi, ce monde scalésien apparaît comme une infinie et subtile auto-destruction dont les causes résident dans la brutalité et la cécité du destin auxquelles Scalési refuse de se soumettre. La marginalité physique et intellectuelle du poète a sans doute des rapports féconds avec le devenir poétique et la malédiction, comme origine du sentiment mélancolique, ressentis et vécus par le poète francophone comme une dramatique fatalité. Laquelle fatalité s'est transformée en une insurrection poétique instinctivement née chez le poète du désordre des sentiments et du chaos du monde. Cette insurrection a quelque chose dans sa naissance avec la *bile noire*[16] qui est responsable de la production et du fonctionnement de la violence rhétorique. C'est elle qui officie à sa guise dans un *no man's land* intérieur constamment happé par les ondes sismiques de la réalité socio-historique. Mais cette réalité semble amère, ayant un goût bilieux, car toute la voie que le poète poursuit paraît également «*amère*»[17]. Faut-il encore attester que ce *no man's land* est vide et rien que vide d'où toutes ces processions de fantômes et d'échos de morts et de cimetières que jalonnent *Les Poèmes d'un maudit*. La maladie préside à cet univers funèbre et c'est elle qui lui procure le désir d'écrire.

Il en ressort une rage, une fureur que Scalési n'est pas encore prêt à bien maîtriser car la nature des forfaits de la vie n'ont laissé aucune place pour la raison et la sagesse. Tout est donc chez Scalési tension extrême et excès vertigineux. *Les Poèmes d'un maudit* apparaissent dès lors comme profondément tressés dans la crise de cette maladie. Selon les cliniciens[18] du XIXe siècle, l'origine de l'excès de fureur se vérifie par un dérangement fonctionnel, en lui-même peu grave, pouvant donner lieu au bouleversement de l'intelligence et qui *place dans le corps l'origine des troubles de l'âme.* La gibbosité du corps porte déjà les traces de la mort, elle est déjà la marque d'une tare héréditaire.

La mélancolie comme hémorragie interne des raisons de vivre

Que l'affection mélancolique de l'homme repose ici sur un fonds de représentations lacunaires, autrement dit sur des manques et des tares, n'empêche

pas d'insérer le discours poétique dans le doute et l'incertitude de l'être scalésien. La constance d'un même mouvement de l'être scalésien dans la souffrance et la peine confère au "dehors" et au "dedans", en l'occurrence le mouvement du monde extérieur centripète dans sa relation avec le monde intérieur centrifuge, une stagnation maladive. Elle vient sans doute à la place d'une parole et tend à compenser un malaise ou une crise existentielle. Elle s'enlise entre les images diurnes et les images nocturnes, et inlassablement s'épuise à se répéter. N'y a-t-il pas là l'ombre de cette «compulsion à penser» ou cette «pression d'idées» si bien défendue par les psychiatres allemands[19] sur le modèle d'un tourbillon qui creuse et sans cesse se referme?

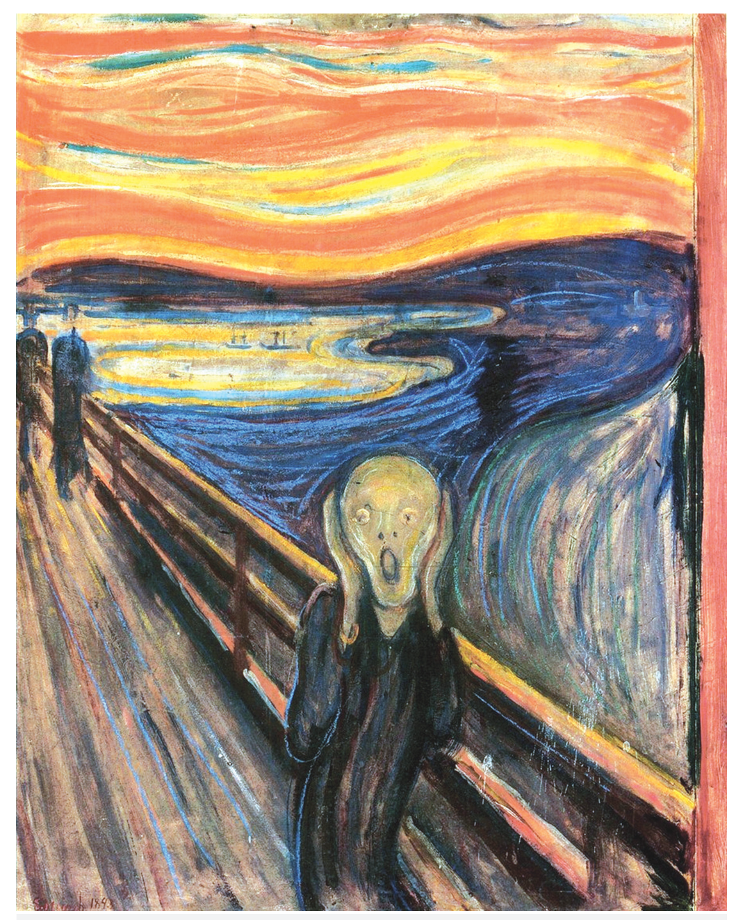
N'y a-t-il pas lieu de penser également à une «*hémorragie interne*»[20], pour reprendre l'expression freudienne, entretenue par la force d'une pompe aspirante toujours en activité? Cette étiologie psychosomatique est typique du malade mélancolique qui se rend compte de la difficulté qu'il éprouve à organiser sa pensée. La logique apparente d'un discours dévitalisé dissimule en réalité un monde hallucinant et chaotique, rongeant avec frénésie la jeunesse fanée d'un poète enivré d'exil intérieur et supportant sans doute mal son déracinement.

Le déracinement, ici, est à la fois l'affirmation de l'étrange-je et la quête de l'autre dans l'intériorité contradictoire et solitaire. Cette solitude intérieure, encore cette vie d'ombre[21], engendrent des conditions d'existence casanières et funèbres. Elles nourrissent, au stade de cette réflexion, un discours pléthorique à l'allure d'une existence mutilée. Creuser, comme dit l'auteur du *Procès*[22], «la fosse de Babel» (fosse et non plus tour), telle est infiniment la mission du poète maudit.

Le paroxysme du doute et le clivage de l'être intérieur ne permettent à Scalési aucune décision, alors que le monde, les hommes et les choses continuent toujours à l'entraîner à son insu dans leur danse et dans leur vertige. Cette tension le mène-t-il paradoxalement à s'évider lui-même, à forcer ce mouvement tourbillonnant, qui le fait se situer «dans une pure passivité» et dans un pur «à côté»? Le «rester à côté» et le «y revenir encore» définissent bien ce mouvement en spirale qui, poussé à l'extrême chez le poète mélancolique, lui barre l'accès au monde extérieur en le condamnant au repli sur soi et à l'indifférence apathique.[23] La métaphore *infra* révèle la condamnation du poète à la déshérence et à la malédiction. L'inversion de l'image historique du sacrifice et de la souffrance du Christ au nom de la rédemption de l'humanité, indique dans quel sens il faut lire la damnation éprouvée par Scalési.

La logique apparente d'un discours dévitalisé dissimule en réalité un monde hallucinant et chaotique, rongeant avec frénésie la jeunesse fanée d'un poète enivré d'exil intérieur et supportant sans doute mal son déracinement.

Encore une fois, la pauvreté semble tenir le haut du pavé dans la structure globale de la pensée scalésienne. Elle cloue le poète à une vie animale avec un cortège de dégradation morale et d'absolue déshérence. La pauvreté, c'est d'abord la précarité et le désespoir. Elle est ensuite un calvaire qui éradique l'être même de Scalési, le plongeant ainsi dans les troubles d'humeur mélancoliques. Les bêtes enfin qu'il y dénonce ne sont-elles pas plutôt les sociétés humaines qu'il a disséquées et qu'il a finies par


▲ *Edvard Munch,* Le Cri*, 1893*

comprendre, d'où sa profonde désillusion? Sa crucifixion sur la croix de la misère peut être interprétée encore comme une forme de mélancolie liée à la privation et à tout autre signe de frustration matérielle. Les bas fonds immondes dans lesquels Scalési entretient son quotidien représentent son *habitacle*, pour reprendre le mot de Pierre Bourdieu pour sa richesse sémantique, c'est l'enfer auquel il est assigné. L'auto-damnation est sans appel, la rédemption est exclue.

Lisons les vers suivants pour mesurer le degré de solitude dans lequel est recroquevillé ce déshérité du monde, blessé dans la chair et l'esprit:

«*Je suis né sur la croix et je meurs dans l'étable,*
où les cris du bétail étoufferont ma voix.
(...)
La croix où je naquis a nom la pauvreté,
Et l'étable puante où je suffoque et grince,
Sans espoir d'en sortir, c'est le monde habité.
Je descendis, au lieu de monter mon calvaire,
(...)
Maintenant, prisonnier dans le séjour des bêtes,
Titubant au milieu des auges et des foins»[24]

Qu'advient-il du poète quand il est vide de désir, intériorisant un vide de sentiment?

Le suicide manqué et la mort de sa sœur se présentent comme une isotopie de la tristesse[25] mélancolique alimentant sa maladie de deuil personnel et la nostalgie de l'objet perdu. Cette situation assigne à Scalési un travail ascétique d'introspection, le conduisant à approfondir son être dépressif.

Les séquelles de ces événements de la vie privée ne sont-elles pas pourvoyeuses de crises cliniques, de profonds traumatismes représentés ici comme une rupture et une mise entre parenthèses d'une expérience catastrophique? La poétique scalésienne, vue dans sa relation avec celles-ci, exprime dans une autre strate psychique, indubitablement fragile, un affrontement constant et le face-à-face mortel entre la vie ratée et les convulsions du néant. Un néant auquel l'image de l'être défaillant scalésien n'a pas pu barrer l'accès. En prise avec cette réalité, Scalési n'est-il pas menacé de perdre son image précaire dans la vulnérabilité de l'existence de l'être? L'irréductibilité de

la maladie psychocorporelle annule par conséquent toute forme d'idéal positif de l'être de Scalési. La maladie génère des fluctuations métaboliques, voire une certaine élasticité atrophique de la sensibilité. Elle emprisonne et empoisonne l'âme du poète dans la permanence de cette fragilité. En examinant le champ lexical des *Poèmes d'un maudit*, on relève une solide structure d'opacité liée à l'espace. Aussi le «*temps humain*», pour reprendre le titre d'un ouvrage de Georges Poulet, semble avoir été pétrifié dans les métastases de la douleur de l'esprit et du corps. Il se dessine au cœur du cadre spatio-temporel un puits sans fond où grouillent les vociférations et les cris d'étouffements. Nous ne pouvions pas mesurer le naufrage du poète si nous ne tenions pas compte de la réalité tragique qui s'instille sans cesse dans le moindre interstice des mots, car là est sans doute la preuve de l'asthénie générale du corps et de l'esprit. Il n'y a plus de volonté immunisante pouvant forger un autre type de vision et naturellement, une autre poéticité. L'échec est patent, il tire le poète vers les forces souterraines où il se révèle éclatant dans sa posture infernale de damné: «*les abîmes*», «*du profond de l'abîme*»[26], «*le vertige*»[27], «*les sillons béants*»[28], «*au fond de l'ombre*»[29], «*de la géhenne*»[30], «*le bourbier ténébreux*»[31], «*Au fond d'un enfer inédit*»[32].

Il ressort de cette esthétique du gouffre une constante de cette structure de souvenir du désastre de la chute de Scalési dans l'escalier, voire de l'engagement de l'être scalésien, comme scaphandre, dans une sorte d'«Océan»[33] de création et d'invention. Aussi l'être profond du poète tend à s'immerger non seulement dans sa mémoire martyrisée, mais il paraît aussi déchiré par un monde privé de lumière. "Le pays de l'ombre" abordé plus haut, ce dédale de l'être primitif, est sans conteste le lieu privilégié de tous les tumultes et de toutes les décompositions de celui-ci. Il y a là, semble-t-il, une connivence réelle entre le poète et les forces de la nuit. Mais cette connivence n'est rien d'autre que la mort définitivement logée dans l'âme désespérée de l'homme depuis sa naissance. Il y a là encore une angoisse tourbillonnante liée au sentiment de déchéance marquant la condition crépusculaire de la venue du poète au monde. L'être y apparaît englouti dans des couches psychiques profondes et bilieuses dont les failles situées entre l'opacité du monde l'empêchant de s'y dégager et la blessure irrémédiable de son être torturé, exacerbent l'inquiétude, l'anxiété, touchant le plus souvent au delirium de Scalési.

La maladie génère des fluctuations métaboliques, voire une certaine élasticité atrophique de la sensibilité. Elle emprisonne et empoisonne l'âme du poète dans la permanence de cette fragilité.

Mélancolie d'humiliation

Des pensées obscures, une mystique de l'ombre, font songer à la fin du monde, signes sans doute de la douloureuse et injuste exclusion du poète du monde. Scalési y laisse transparaître un être farouchement résistant, ne capitulant devant rien. Singulier dans sa posture, celui-ci résiste au règne du mal. Une structure profonde de désespoir, liée par essence à l'obsession de la mort, soutient les arcanes de la souffrance du poète, mettant en branle le dépareillage de l'être de Scalési, avec ses sources d'anémie de vivre et sa propulsion à la détresse du

monde. Ces méandres de la vie intérieure sont captifs de la tyrannie de l'inquiétude et du doute de l'existence, ils indiquent un autre chemin de la mélancolie se situant à la croisée de la révolte et du fatalisme.

"*Adieu, clairons, lauriers, triomphe et cheveux d'or*

C'est un soleil éteint qui devant moi se lève

Et c'est dans le néant que mon amante dort"[34] Le pessimisme est total, il appelle au non-sens de la vie et à la logique du néant qui s'installe pour toujours avec cette fois le triomphe de l'absurde et la dérision de l'homme. Ce qui importe, par ailleurs, pour Scalési, c'est davantage l'échec et la faillite de l'humanité que l'idée fixe de l'appréhension de sa pathologie personnelle, qu'il butine pourtant dans un réquisitoire radical contre l'esclavage de l'homme par l'homme. Ce côté rousseauiste scalésien couvre une quête des origines autant qu'une révolte ontologique qu'il assure et fonde sur une nouvelle morale en dehors de l'histoire corrompue de l'homme et du monde. L'idéal de Scalési se situe sans doute aux confins des possibilités d'une renaissance et l'utopie d'une autre entité physique dans laquelle il projette une autre existence. Le sentiment d'incomplétude ne peut pas ne pas retenir l'attention émotionnelle et philosophique du poète. Le sentiment spleenétique rappelle non seulement l'impact des *Fleurs du mal* de Baudelaire sur ses choix esthétiques mais aussi l'importance de leur effusion naturelle. Cette poésie, qui a élu comme abri de sa fulgurance le souterrain et l'obscurité, est une poésie de la mort inscrite dans l'infirmité physique. Ici, il faut souligner que l'inscription de la mort dans cette «poésie liquide»[35] navigue, dans une lenteur obsessionnelle et écrasante, à travers vers, rythme et rimes parce qu'elle découle d'un héritage littéraire occidental historiquement et structurellement pénétré par la mort.

L'inscription de la mort dans cette «poésie liquide» navigue, dans une lenteur obsessionnelle et écrasante, à travers vers, rythme et rimes parce qu'elle découle d'un héritage littéraire occidental historiquement et structurellement pénétré par la mort.

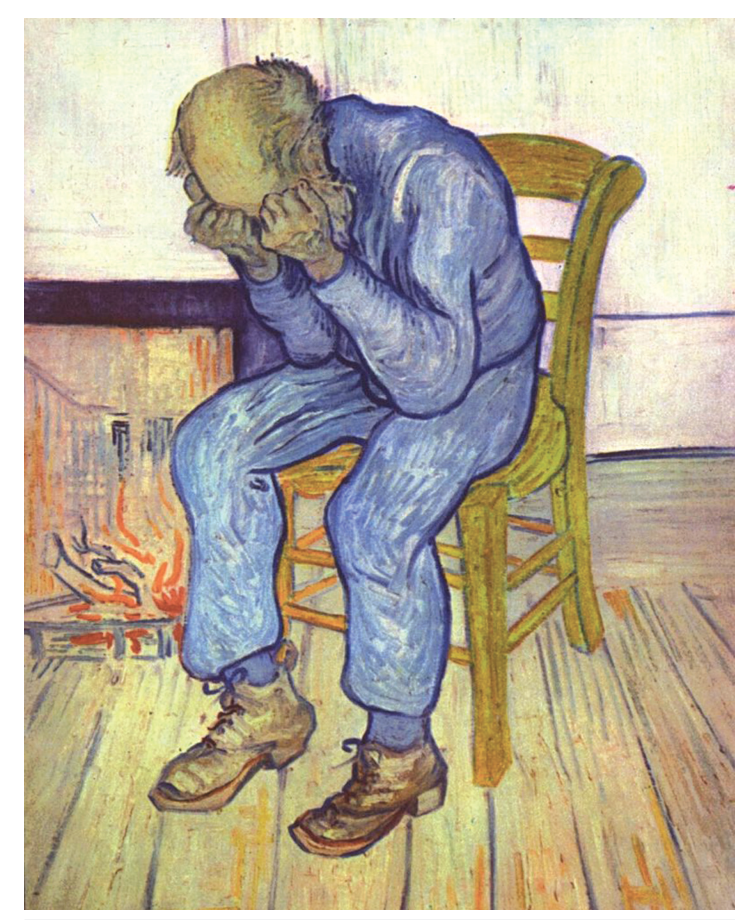
«*S'il contient tant de vers funèbres*
ces vers sont le cri révolté
d'une existence de ténèbres
Et non d'un spleen prémédité.»[36]

La fulgurance de la douleur n'est pas seulement dans ces vers tributaires de l'être froissé du poète, elle est la matière même de l'être singulier et individuel qui, dans un monde tragique et crépusculaire, se montre ruminant, brisé et indicible. L'indicibilité n'est pas non plus un mot chargé de révolte, incapable de dire ce que le poète éprouve au fond de lui-même, elle est avant tout la mort de l'espérance, le repli autistique pénétré de ravages psychiques. Ce qui caractérise justement l'état mental mélancolique de Scalési, c'est qu'il ne tend plus à rien et qu'il entre progressivement dans la croyance en l'inéluctable de l'impuissance et de sa propre négation. Le poète se comporte inexorablement comme une victime d'une grande injustice. Et sa réaction provient d'une constellation psychique qui était celle de la révolte avant de devenir celle de l'accablement. S'assimiler au pur rien de l'existence, telle était la démarche déconcertante de Scalési. La décomposition de l'être dans un cri vengeur et son abolition dans les effets des incidences extérieures, en l'occurrence les actes des «*meurtriers*,

ces convives noirs du noir festin»[37] déstabilisent le poète et amplifient ses incertitudes secrètes en le dressant, dans sa folie, contre tous les ordres dont la philosophie se nomme «*colonialisme*»[38], «*féodalisme*»[39], «*hégémonie d'une loi scélérate*»[40].

Vécue comme une guerre perpétuelle contre la souveraineté et la dignité, l'humiliation de l'homme, celle de Scalési en premier lieu, se présente telle une offense envers la vie intime, voire une illégitimité de celle-ci. L'illégitimité de la vie, pour Scalési, est de rester fidèle à la condition d'homme humilié. L'humiliation est ici répression alimentant son attitude de "comptable"[41], qu'il ressent comme radicalement dépourvue d'honneur et d'humanité. La fonction administrative de comptable lui fait dire et découvrir les horreurs du pouvoir occulte de l'argent, la manipulation d'un monde sépulcral conditionné par le lucre. Une logique morbide émane de la vision atrabilaire du poète dont le soubassement philosophico-culturel se distingue nettement par l'identification de Scalési au *Christ*[42]. La quête messianique du poète se justifie par l'expérience de l'échec, ce purgatoire de l'âme ayant permis à Scalési de refonder sa foi. A l'instar de la révolte nietzschienne qui épargne la primauté de la non-responsabilité du Christ dans la décadence de la morale humaine, Scalési, lui, épargne l'authenticité immarcescible du Dieu chrétien, le dotant de la sorte d'un retour possible. Ainsi, l'être scalésien ne se déduit plus d'une suite de syllogismes, il faut le chercher tout au long d'une expérience, le fonder sur son propre nihilisme.

Le désenchantement de l'être scalésien confère au recueil principalement autobiographique une filiation poétique avec une littérature dépressive allant, depuis la dernière décennie, crescendo. «*Tentation*»[43], «*Le châtiment*»[44], «*Un baiser*»[45], «*Révolte*»[46], etc., entonnent les sons d'une harpe lyrique et en disent long sur l'origine de la désaffection sentimentale et intellectuelle du poète à l'égard de la civilisation. Ce dernier y inocule une vision spectrale de l'existence, faisant émerger le dépérissement des valeurs spirituelles[47], incarnant l'échec de sa rébellion. Au fond, c'est bien cette idée de rébellion contre le vide spirituel qui contribue à maintenir en lui une sorte de tension, un état d'excitation permanente dirigé vers la quête d'un idéal difficile à formuler dans un projet crédible. Mais cette quête n'est rien d'autre en réalité qu'une saignée du



▲ *Vincent van Gogh,* Au seuil de l'éternité*, 1890*

vide dans un infini de vide infâme. Le désir absolu d'apprendre et de découvrir crée un sentiment d'insatiabilité que la logique de la réflexion ne fait qu'empirer. Ainsi la posture du quêteur de vérité se heurte à quelque chose de miroitant qui inlassablement l'attire et dont il ne connaîtra jamais ni l'origine ni la fin. Une telle quête de vérité apparaît dès lors comme la condition même du mélancolique.

"*En savoir plus que les autres et, par ce savoir, se trouver confronté à l'inaccessibilité d'une vérité qui s'éloigne au fur et à mesure qu'on l'approche et dont le mirage s'accroche aux limites fuyantes du raisonnement logique, telle apparaît du point de vue de la simple analyse formelle du discours (poétique), la condition existentielle du mélancolique...*"[48] ■

À suivre...

---

* Né à Tunis le 16 février 1892, mort à Palerme dans un asile psychiatrique le 13 mars 1922.

1. Humbert, E.-G., *L'homme aux prises avec l'inconscient*, Paris, Retz, 1992.

2. *Les Poèmes d'un maudit*, publication de Bannour, A., Tunis, Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1996. Il faut signaler que l'on s'est servi dans ce travail de l'édition bilingue de 2010 réalisée par Hédi Balegh.

3. Le mot «ombre» est particulièrement récurrent dans *Les Poèmes d'un maudit*.

4. Voir *Les Poèmes d'un maudit*, pages 53 et 94.

5. La malédiction, la misère morale et sociale, la nature, la dénonciation de la féodalité, l'infirmité et la maladie, la solitude et la mort, la religion, la folie, le rire et l'ironie, etc.

6.On pense ici à l'impotence de Scalési, son déracinement identitaire, sa misère, son sentiment de malédiction, voire au contexte socio-économique et familial déplorable qui le voit naître, etc.,

7. Par *mélancolie poétique*, on entend toute forme de poésie ayant subi des altérations et des modifications d'humeur et de comportement, créant des ruptures, des abîmes, des fluctuations dans la structure générale du poème, due à une affectation plus profonde de la sensibilité du poète. Cette affectation psychique imprègne à n'en pas douter l'esprit et le corps de celui-ci nourrissant de la sorte vers, rythme et rime. Cela signifie que la mélancolie comme structure latente est le principal moteur de structuration du vers et de l'organisation du poème.

8. *La mélancolie picturale* est, dans le cadre de cette étude, une composante de la mélancolie poétique. Elle résulte du génie optique du poète, qui est déterminé par la qualité de sa sensibilité et par les conditions socio-historiques de son époque. L'expression «les couleurs de la mélancolie», titre d'une exposition dans la peinture neuchâteloise (1820–1940) de Léopold Robert à François Barraud organisée en 2004 au Musée d'art et d'histoire de Neuchâtel, peut pertinemment suggérer le sens véritable de cette définition en traduisant le travail que l'œil du peintre (ici le poète) accomplit. Il s'agit ici de montrer comment le regard joue une fonction importante dans le ressouvenir du paysage qu'il instille dans la coulée du langage poétique. *La mélancolie picturale* est, par ailleurs, un dédoublement esthétique chez le poète car peindre et écrire sont deux actes de création différente, qui trouvent dans les couleurs et dans la fulgurance des mots une même source de sensibilité chez le créateur. L'histoire de la poésie française vue à travers les mouvements esthétiques comme par exemple le mouvement romantique, le symbolisme, ou les mouvements d'avant-gardes du XXe siècle, illustrent à leurs façons cette réalité esthétique. *Les Poèmes d'un maudit* recèlent bien ce dédoublement esthétique qui, par sa picturalité intense, révèle le sens de profonds troubles psychiques à la limite de ce que Rimbaud appelle «les dérèglements des sens».

9. *La mélancolie philosophique* procède d'une réflexion scalésienne sur des problèmes métaphysiques, des choix moraux, des questions du bien et du mal, la création du monde, voire sur les conditions de la justice divine et humaine ainsi que sur la vie quotidienne etc.; ce genre de mélancolie fait partie intégrante de la pensée du poète méditerranéen. Dans l'optique de la médecine ancienne, les philosophes sont considérés comme des sujets mélancoliques. Scalési, de par son activité poétique, incarne bien la figure du poète-philosophe mélancolique.

10. *La mélancolie médicale* porte sur les maladies du corps et de l'esprit. Elle est à l'origine de l'invention des médicaments et des diagnostiques des pathologies mélancoliques, tout comme elle est pourvoyeuse des thérapies et soins nécessaires aux troubles et maux des patients. Cette catégorie de mélancolie fait aussi partie intégrante du quotidien de Scalési. Le poème illustratif de la douleur saturnienne hantant l'existence de celui-ci est sans doute *Océan* qui est la description physique même de l'astre de mélancolie, en l'occurrence *Saturne*. Comme si la mélancolie médico-clinique était en fin de compte consubstantielle à la vie du poète.

11. Voir entre autres la préface de *La mélancolie au miroir* de Bonnefoy, Paris, Julliard, 1989.

Outre l'ouvrage de synthèse de R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, Paris, NRF Gallimard, 1989 trad. fr., on peut citer notamment: S. Freud, *Deuil et mélancolie*, 1917; Romano Guardini, *De la mélancolie*, trad. de l'all., Paris, Points-Seuil, 1953 (sur Kierkegaard); Jean Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, J. R. Geigy S.A., Bâle,

Suisse, 1960 (thèse d'histoire de la médecine; des extraits figurent dans le numéro sur la mélancolie du *Magazine littéraire*, voir *infra*); André Chastel, *Fables, formes, figures*, Paris, Flammarion, 1978 (histoire de l'art); Hubertus Tellenbach, *la Mélancolie*, trad. de l'all., Paris, PUF, 1979 (approche psychiatrique fondée sur l'histoire de la médecine); Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 (antiquité et médecine mentale); Maxime Préaud, *Mélancolies*, Paris, Herscher, 1982 (iconographie de la mélancolie); *Le Débat*, n° 29 mars 1984 (articles de Y. Hersant, J. Starobinski, M. Fumaroli, K. Pomian...); Marie-Claude Lambotte, *Esthétique de la mélancolie*, Paris, Aubier, 1984, et Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987 (approches psychanalytiques); *Magazine littéraire*, juillet-août 1987, dossier «Littérature et mélancolie»; «Aristote», *L'Homme de génie et la mélancolie*, préface de J. Pigeaud, Paris, petite bibliothèque Rivages, 1988; Jean Starobinski, *La mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Paris, Julliard, 1989. Voir aussi les travaux de Yves Hersant (traductions de textes et introductions d'éditions critiques: «Hippocrate», *Sur le rire et la folie*, Paris, Rivages, 1989; traduction de Marsile Ficin dans le *Magazine littéraire*, etc.) ceux d'Olivier Pot sur le XVIe siècle, ceux de Screech sur Montaigne, ceux de Patrick Dandrey sur le XVIIe siècle en France, et de R. Chambers sur le XIXe siècle. Dans son ouvrage *Littérature et Anthropologie* (Paris, PUF, 1993, p.244), Louis Van Delft signale également la thèse trop méconnue de H. Weinrich.
12. *Les Poèmes d'un maudit*, édition bilingue de Balegh, Hédi. p. 85.
13. Ibid., p. 210.
14. Ibid., p. 199.
15. Voir «De Profundis clamavi» in *Les Fleurs du mal* de Charles Baudelaire.
16. Nous soulignons.
17. Voir Balegh, H., *Les Poèmes d'un maudit*, édition bilingue, Tunis, 2010, «Ma mère», p. 50.
18. Voir à ce propos entre autres Pinel, Charcot, Freud, etc.
19. Voir l'école allemande et surtout Wilhelm Griesinger, Emil Kraepelin, Kurt Schneider, etc.
20. Voir Freud, S., *Deuil et mélancolie*, paris, Payot, 2011.
21. Voir à ce sujet la Psychologie analytique, et surtout Jung, C.-G., *L'Âme et la vie*, Paris, LGF, 1995.
22. Kafka, F., *Le Procès*, traduction d'Alexandre Vialatte. Gallimard, Folio, 2010.
23. Voir entre autres Chapouthier, G., *La douleur : des animaux à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2008.
24. *Les Poèmes d'un maudit*, p. 45.
25. La tristesse représente une paralysie de l'appareil moteur volontaire, constriction du système vasomoteur.
26. *Les Poètes d'un maudit*, p. 6.
27. Ibid., p. 22.
28. Ibid., p. 22 et 92.
29. Ibid., p.87.
30. Ibid., p.85.
31, Ibid., p. 21.
32. Ibid., p. 5.
33. Il s'agit du titre d'un poème, p. 116, qui rappelle au fond la propre physique de *Saturne*.
34. *Les Poèmes d'un maudit*, p. 164.
35. Par *poésie liquide*, nous entendons toute poésie dont le langage est friable, poreux et fangeux et dont le centre de gravité représente l'étendue bilieuse confondant l'être du poète et le monde. Faut-il encore rappeler que cette poésie se décline dans une écriture nimbée de larmes. Celles-ci se confondent, par ailleurs, avec la densité de la souffrance. Voir ci-dessous.
36. *Les Poèmes d'un maudit*, p. 3.
37. Ibid., p. 91.
38. Ibid, p. 95.
39. Ibid., p. 91.
40. Ibid., p. 89.
41. Ibid., p. 61.
42. Ibid., p. 1 et 29.
43. Ibid., 53.
44. Ibid., 56
45. Ibid., 61.
46. Ibid., 195.
47. Voir, Weber, Max, *L'éhtique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pinguin, 2002.
48. Voir Klibansky, Panovsky et Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 268.

Entretien avec l'auteur iranien contemporain Mohammad Tolouei

Traduction et adaptation:
Samirâ Fâzel Marâqeh
Elhâm Mohammadi

Né en 1979 à Rasht[1], Mohammad Tolouei est un romancier, poète, traducteur[2], dramaturge[3] et scénariste[4] iranien. Il détient un baccalauréat en cinéma et une maîtrise en littérature dramatique de l'Université de Téhéran. Il a publié en 2003 un recueil poétique, *Khâterat-e bandbâz* (Mémoires de l'acrobate) et son premier roman *Ghorbâni-e bâd-e movâfegh* (Victime du vent favorable) en 2007, ouvrage qui a remporté le prix Fardâ du meilleur roman technique de l'année. Réputé pour son écriture de nouvelles, Tolouei a publié ses nouvelles sous le titre de *Man Janette nistam* (Je ne suis pas Janette) en 2011, qui a remporté la 12e édition du prix littéraire Golshiri.

Tolouei appartient à la nouvelle génération émergente de romanciers et de scénaristes iraniens, marqués par le style transitif d'une écriture libérée de la tradition et caractérisée par la nouveauté dans le récit et la forme. Souvent considéré comme le porte-parole de la classe moyenne urbaine doté d'une bonne maîtrise de l'histoire et d'une conscience aiguë de l'espace, Tolouei attire l'attention notamment grâce à son traitement original des métiers singuliers, dont il maîtrise magnifiquement le jargon. Ses nouvelles se caractérisent par leur diversité, nouvelles dans lesquelles il sonde un monde de citoyens invisibles et d'habitants souterrains: des antiquaires, des joueurs de backgammon, des chanteurs d'opéra, des partisans communistes, des toxicomanes, ou encore des combattants volontaires. Depuis son premier roman consacré aux habitants de Rasht durant la Seconde Guerre mondiale, à l'émigration forcée de réfugiés polonais par l'Iran, et à la formation du Parti communiste en Iran, il a parcouru un long chemin, en ayant notamment recours au faux documentaire comme technique narrative dominante. Il se considère lui-même comme un disciple de Jorge Luis Borges et de Mario Vargas Llosa, tandis qu'un critique américain a comparé l'audace de son style à celui de Martin Amis. Précisons qu'une sélection de ses poèmes et nouvelles a été traduite en anglais. Outre les prix cités plus haut, Tolouei a également remporté le prix du meilleur scénario du 16e festival du Film de Shanghaï en 2013, le premier prix littéraire de Boushehr, le 2e prix des Nouvelles iraniennes à Mashhad, et enfin le 1er prix du 11e Festival du Théâtre Varsity à Téhéran.



▲ Couverture du roman Ghorbâni-e bâd-e movâfegh *(Victime du vent favorable)*

74

Vous vous êtes essayé à différents genres littéraires. Quelle est votre conception du fait d'être écrivain et de l'acte d'écrire?

À mon avis, l'écriture est une aptitude qui repose sur la pratique. Suffisamment de pratique permet d'écrire dans un style acceptable. Donc, contrairement à ceux qui croient que l'écriture demande un talent particulier, je pense que l'entraînement littéraire joue le rôle principal. Si l'on exclut la poésie, l'écriture, surtout celle de nouvelles, dépend directement de l'enregistrement de mots convoqués en cas de besoin. On ne devient pas écrivain avec seulement dix ou quinze ans d'expérience de vie. Un écrivain le devient véritablement vers 30 ou 40 ans, excepté pour les grands écrivains. Je pense donc que la notion d'*écrivain jeune* n'existe pas dans le domaine de la littérature, contrairement aux autres disciplines.

Dans quel cadre écrivez-vous des scénarios et pièces de théâtre?

J'ai composé quelques pièces de théâtre qui ont été mises en scène dans le cadre du Festival du théâtre de Fadjr. De même, quelques-uns de mes scénarios ont été adaptés pour le cinéma, mais je ne me considère pas comme un scénariste. Un bon et talentueux menuisier n'a pas besoin d'assister à des cours de menuiserie ni d'apprendre à reconnaître le bois dont il a besoin. Chaque écrivain manie la langue différemment d'un autre et ce n'est pas seulement affaire de savoir ou de goût. L'écriture ressemble à la menuiserie, toutes deux étant des habiletés qui s'acquièrent. Ainsi, l'écriture est la somme de deux acquis: un lexique enrichi par de solides lectures littéraires, et la capacité de mobiliser ce lexique à volonté.

A mon avis, ce livre n'est pas une collection de récits banals et sans liens; au contraire, la quasi-totalité des nouvelles de l'ouvrage est liée et ne s'achève pas à un point précis. Cette façon d'écrire a été expérimentée par de nombreux écrivains et n'est pas quelque chose de nouveau. J. D. Salinger[5] y a eu recours. De même, Gabriel García Márquez[6] nous présente des personnages dans son livre *Des feuilles dans la bourrasque*[7], personnages qu'il transfère ensuite dans son roman *Cent ans de solitude*. L'un de thèmes majeurs des nouvelles liées est la redondance des personnages et des lieux.

> Souvent considéré comme le porte-parole de la classe moyenne urbaine doté d'une bonne maîtrise de l'histoire et d'une conscience aiguë de l'espace, Tolouei attire l'attention notamment grâce à son traitement original des métiers singuliers, dont il maîtrise magnifiquement le jargon.

Pour moi, *Je ne suis pas Janette* ressemble à un album photo agrémenté de dialogues percutants et d'un regard atypique; comme si l'image de chaque personnage ou de chaque histoire courte était mise à la disposition du lecteur. Cette dimension photogénique a peut-être d'ailleurs influencé mes scénarios. Bien que j'écrive mes scénarios pour le réalisateur, les acteurs, le cameraman, etc., quand je commence à écrire, je ne pense plus aux lecteurs mais seulement à moi-même. A ce moment, ce que le lecteur pourrait retenir du texte n'a pas d'importance pour moi. En outre, bien qu'il existe des relations entre le cinéma et la littérature, cette dernière se distingue cependant par le fait qu'elle peut traiter plus en profondeur les intentions intérieures et l'espace extérieur des personnages.



En général, le genre de la nouvelle divise les lecteurs. Certains aiment les nouvelles, d'autres non. Où se situe votre livre par rapport à ces deux tendances? Réussit-il à échapper à l'arbitraire de ces goûts?

Oui, puisque, comme je l'ai évoqué, ce livre est fait d'une série de courtes nouvelles qui se succèdent. Cela donne l'impression de lire un roman. Les Iraniens ont tendance à aimer deviner ce qui va arriver aux personnages du livre à la fin.

L'écriture est la somme de deux acquis: un lexique enrichi par de solides lectures littéraires, et la capacité de mobiliser ce lexique à volonté.

Un certain nombre d'auteurs contemporains écrivent des livres dans l'espoir qu'ils soient un jour adaptés au cinéma. Que pensez-vous de cette tendance?

C'est une tendance qui est également très présente hors de l'Iran et elle imprègne à la fois les écrivains et les agents artistiques. C'est un phénomène obligeant parfois les écrivains à modifier leur récit pour que le film qui en est tiré soit plus intéressant. En Iran cependant, les choses se passent différemment puisque le droit des scénarios est le plus souvent vendu à des compagnies de production étrangères. Quant à moi, il m'est arrivé que certains me demandent d'arranger des scénarios à partir de leurs romans.



▲ *Représentation de la pièce* Le fusil de Mirzâ Rezâ est accroché au mur et servira au troisième acte

Quelles sont les différences entre l'écriture d'un roman et celle d'un scénario adapté d'un roman?

L'une des différences est que les scénarios en soi ne sont pas faits pour être lus. Ils existent pour devenir des films. Lorsqu'un écrivain rédige un roman, il n'est pas obligé de se mettre à la place de son lecteur, à l'inverse du scénariste qui doit penser aux rôles d'un grand nombre de personnes, du réalisateur aux acteurs. Pour moi, la littérature n'a rien à voir avec le cinéma. La liste des films sortis ces dernières années montre qu'ils sont généralement adaptés et que la réalisation d'un film sur la base de scénarios originaux devient de plus en plus rare. C'est le cas en Iran et à l'étranger. Je pense que cette relation entre la littérature et le cinéma peut favoriser l'épanouissement des deux domaines d'un point de vue économique.

Pensez-vous que l'accueil d'un livre dépend aussi de la publicité dont il est l'objet?

Je suis d'accord avec cela. En Iran, on fait peu pour promouvoir les livres. Ils n'ont pas de visibilité auprès des lecteurs. C'est donc l'écrivain lui-même qui doit faire connaître son œuvre et pour cela, il

a parfois recours à l'exagération et même au mensonge. L'objectif premier de certains écrivains est d'obtenir des prix, et non pas de gagner des lecteurs.

***

Présentation de l'ouvrage *Je ne suis pas Janette*

Je ne suis pas Janette est une série de sept nouvelles courtes publiées en Iran par les éditions Ofogh en 2011. Cette œuvre, favorablement accueillie par les Iraniens, se caractérise par la fluidité et le dynamisme de sa prose. Chaque narrateur a un ton qui lui est propre. La première nouvelle du livre est intitulée "Parvâneh" (Le papillon). Elle aborde la question des redites d'un artiste, et se focalise autour du personnage et son regard sur les événements. La seconde nouvelle, "Dârioush-e khis" (Dârioush mouillé) a recours à un style destiné à impliquer profondément le lecteur dans le récit. "Nesf-e tenor-e Mohsen" (La moitié du ténor de Mohsen), la troisième, présente une histoire de complot en ayant largement recours à l'exagération. "Tavallod-e Rezâ Deldârnik" (L'anniversaire de Rezâ Deldârnik), la quatrième, explore le passé en reprenant une technique cinématographique. La cinquième nouvelle, intitulée "Man Janette nistam" (Je ne suis pas Janette), raconte un ensemble d'oppositions intérieures, d'espaces et d'individus dissemblables. Les différents personnages appartenant à des générations diverses s'insèrent progressivement dans le récit; les lieux tout comme les hommes sont variables et éphémères. Cette nouvelle aborde notamment les thématiques de la guerre, de l'identité et du rapport entre rêve et réalité. La sixième nouvelle, "Leylâdj[8] Beyoghlu[9]" est un récit emprisonné dans un autre récit, un jeu enfermé dans un autre jeu. Cette nouvelle montre, dans l'espace du jeu, la relation entre le jeu et la vie. Elle se caractérise par sa complexité et mêmes les références de jeu, utilisées pour éclaircir les notions connues et inconnues du monde du jeu, tendant à désorienter le lecteur. Enfin, la dernière nouvelle, "Râh-e derakhsân" (La voie lumineuse), combine un style à la fois réaliste et surréaliste, entre le monde des vivants et des morts. ■



▲ *Couverture de* Je ne suis pas Janette

---

1. Chef-lieu de la province du Guilân au nord-ouest de l'Iran.
2. Notamment de *Orphée*, *Moby Dick*, ainsi que d'une série d'articles de Josette Féral, écrivaine canadienne, sur la quiddité du théâtre intitulée «*Théâtricalité*».
3. Notamment de la pièce intitulée *Le fusil de Mirzâ Rezâ est accroché au mur et servira au troisième acte* mise en scène par Mohammad Ashkânfar. Cette pièce traite des événements survenus après la mort de Nâssereddin Shâh Qâdjâr et des confessions de Mirzâ Rezâ Kermâni.
4. Notamment *Le retour* réalisé par Shâhrokh Dolkou, et *Les espoirs des profondeurs*, d'Armin Issâriân.
5. Écrivain américain, 1919-2010.
6. Écrivain colombien né en 1927.
7. Son premier roman dont le titre original est *La Hojarasca.*
8. Ce mot qui signifie "le parieur", désigne Abolfaradj Mohammad ibn Abdollâh, parieur professionnel du Xe siècle.
9. Un district d'Istanbul situé sur la rive occidentale du Bosphore.

Nouvelles sacrées (VII)

La fin du siège d'Abâdân

Khadidjeh Nâderi Beni



▲ *Photos: septembre 1980, fin du siège d'Abâdân, par Kâzem Dehdâri*

Abâdân est une ville pétrolière située dans l'une des îles d'Arvand-Roud au sud-ouest de l'Iran et au voisinage de deux grandes rivières, Karkheh et Kâroun. Dès 1910, suite à l'exploration d'importants gisements de pétrole et à la construction des complexes de raffineries, la ville connut un nouvel essor.

Après l'occupation de Khorramshahr en septembre 1980, l'armée irakienne se dispose à une offensive visant à s'emparer d'Abâdân. L'Irak souhaite alors devenir une puissance régionale, et considère que s'emparer des champs pétroliers iraniens du Khouzestân l'aidera à atteindre cet objectif. Une division de l'armée irakienne est donc engagée et s'installe sur les terrains de l'est de Kâroun et du nord de Adjabshir[1] afin de prendre le contrôle de l'île et d'y fonder une base militaire. Le 30 octobre 1980, les forces irakiennes parviennent à jeter un pont flottant sur la rivière pour ensuite s'établir dans la région de Zolfaghârieh, dotée de vastes palmeraies. A minuit, les combattants iraniens avancent rapidement vers la région occupée et résistent à l'avancée de l'ennemi. Ils parviennent à le repousser hors de la région avant le lever du jour. Les efforts et sacrifices héroïques des Iraniens dans cette région sont connus sous le nom de *hamâseh-ye Zolfaghârieh*[2]. Suite à cette retraite, l'armée irakienne planifie une opération visant à franchir la route Fayyâzieh afin de pouvoir accéder aux portes d'Abâdân, mais en vain: elle est contrainte de se retirer rapidement.

Durant ces assauts, les Irakiens échouent face à la forte résistance des combattants iraniens qui repoussent l'armée ennemie sur la rive occidentale de Kâroun. La présence militaire de l'Irak est donc limitée à la côte nord de la rivière Adjabshir et ne dure que jusqu'au 27 septembre 1981, date où les forces du Sepâh lancent l'opération Sâmen-ol-A'emmeh visant à écarter toute menace irakienne éventuelle. En fait, cette opération est considérée comme une obtempération à l'ordre de l'Imam Khomeiny qui a déjà demandé aux combattants de

lever le siège d'Abâdân.

La zone opérationnelle comporte une vaste étendue s'étalant de l'est de Kâroun jusqu'au nord de la ville d'Abâdân. Par cette opération, les commandants militaires de l'Iran souhaitent mettre fin à toute attaque éventuelle de l'ennemi. Les forces armées iraniennes installées dans les villes d'Abâdân, de Dârkhin et de Mâhshahr sont chargées de rejoindre l'infanterie 77 du Khorâssân pour lancer de vastes offensives sur deux axes, Fayyâzieh et Dârkhin. Enfin, le 27 septembre 1980 à une heure du matin, l'Iran déclenche une attaque contre les troupes irakiennes installées dans la région de Haffâr. L'Irak n'arrive pas à riposter, son dispositif militaire étant désorganisé. Ses troupes se retirent. Il ne renonce cependant pas à sa domination sur le pont Haffâr où l'on peut voir une résistance acharnée. Les commandants irakiens souhaitent jeter un pont sur la rivière Kâroun pour faire passer les forces encerclées dans la zone est de la rivière; ils prennent par ailleurs des dispositions en vue de s'établir à l'ouest de la rivière et d'empêcher l'avance iranienne. L'armée irakienne engage dans ce but une brigade blindée chargée de garantir la domination des Irakiens sur le pont Haffâr. Une autre brigade blindée assume la mission de prévenir l'avancée de l'armée iranienne, mais elle est totalement neutralisée dans les premiers moments de son action.

Dès le premier jour de l'opération, les Iraniens arrivent à libérer la route Mâhshahr-Abâdân pour s'avancer ensuite vers le sud et s'emparer du pont Ghassâbeh. Le deuxième jour, l'armée irakienne est presque incapable de toute résistance face à l'avance des troupes iraniennes qui reprennent les terres occupées l'une après l'autre. A la fin du deuxième jour de l'opération Sâmen-ol-A'emmeh, l'Irak, qui ne peut résister aux offensives iraniennes, cède et abandonne le champ de bataille.





Les importantes victoires de l'Iran face à l'Iraq font craindre aux chefs de certains Etats une contagion de la Révolution islamique aux pays côtiers du golfe Persique; ces pays fondent donc «le Conseil de Coopération du golfe Persique» (CCGP) dans le but de renforcer leurs liens. En même temps, les Etats-Unis, qui cherchent à renforcer leur présence politique dans la zone du Moyen-Orient, effectuent des manœuvres dans les eaux du golfe Persique et de la mer d'Oman. ■

---

1. Une rivière locale qui s'écoule le long d'un village du même nom.
2. L'épopée de Zolfaghârieh.

Bibliographie:

- Bani Lohi, Seyyed Ali, *Nabard-e shargh-e Kâroun be revâyat-e farmandehân* (Combats de l'est de Kâroun rapportés par les commandants), Centre des études et recherches de la Guerre, 2001.

Dieu et l'enfant

Setâreh Hâshemi
Traduction de Faribâ Ashrafi
Université Azâd Islamique de Téhéran

Un enfant prêt à naître alla auprès de Dieu et lui demanda:
«On dit que vous m'enverrez demain sur Terre, mais moi, si petit et sans aucune aide, comment pourrais-je vivre là-bas?»

Dieu répondit: «Parmi la multitude d'anges que J'ai, J'en ai choisi un pour toi. Il te protégera.»

Pourtant, l'enfant ne s'était pas encore décidé à quitter le Paradis pour aller sur Terre.

Il dit: «Ici, au Paradis, je n'ai qu'à rire et à chanter, et cela me suffit amplement.»

Dieu sourit: «Ton ange chantera pour toi et te sourira chaque jour; tu sentiras son amour et tu seras heureux.»

L'enfant continua: «Comment pourrai-je comprendre ce que disent les gens puisque je ne connais pas leur langue?»…

Dieu le caressa en disant: «Ton ange te murmurera à l'oreille les mots les plus beaux et les plus doux, et il t'apprendra patiemment à parler avec exactitude.»

L'enfant dit: «Que devrai-je faire lorsque j'aurai envie de vous parler?»
Dieu avait aussi une réponse pour cette question: «Ton ange te dira de joindre les mains et il t'apprendra à prier.»

L'enfant tourna la tête en demandant: «J'ai entendu dire qu'il y a des méchants sur Terre, qui donc veillera sur moi?»

-«Ton ange te défendra, même au prix de sa vie.»

L'enfant poursuivit avec inquiétude: «Mais je serai toujours triste car je ne vous reverrai plus.»

Dieu sourit en disant: «Bien que Je serai toujours à tes côtés, ton ange te parlera et t'apprendra la voie par laquelle tu pourras revenir vers Moi.»

A ce moment-là, le Paradis était paisible; cependant, on entendait des voix venant de la Terre.

L'enfant comprit qu'il devait bientôt commencer son voyage. Il posa doucement une autre question à Dieu: «Mon Dieu! Si je dois Vous quitter à l'instant, dites-moi s'il vous plaît le nom de mon ange…»

Dieu lui caressa l'épaule et lui répondit:
«Tu veux connaître son nom? Cet ange n'est autre que ta mère.» ■

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- *La Revue de Téhéran* se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه«رُوو دوتهران»در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- یک ساله ۴۰۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه ۲۰۰/۰۰۰ ریال
- **1 an 40 000 tomans**
- **6 mois 20 000 tomans**

Nom de la société (*Facultatif*) موسسه

Nom نام خانوادگی — Prénom نام

Adresse آدرس

Boîte postale صندوق پستی — Code postal کدپستی

E-mail پست الکترونیکی — Téléphone تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- شش ماهه ۷۰۰/۰۰۰ ریال
- یک ساله ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- **1 an 140 000 tomans**
- **6 mois 70 000 tomans**

Effectuez votre virement sur le compte :

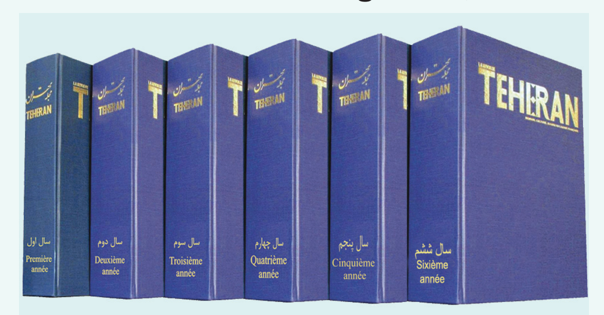
Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

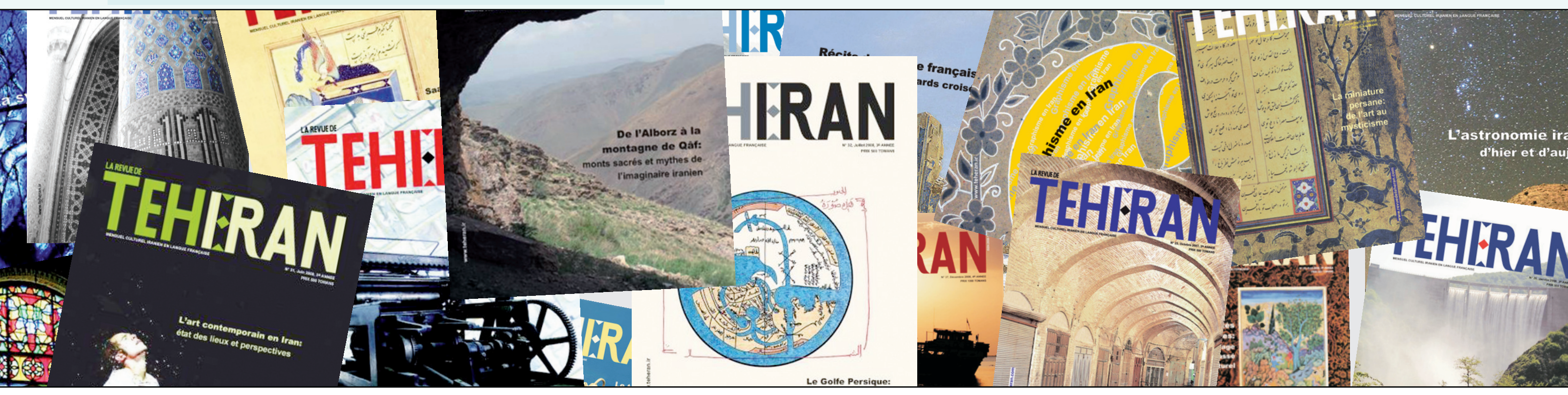
حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت**،
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

L'édition reliée des quatre-vingt-quatre premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en sept volumes pour la somme de 12 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.



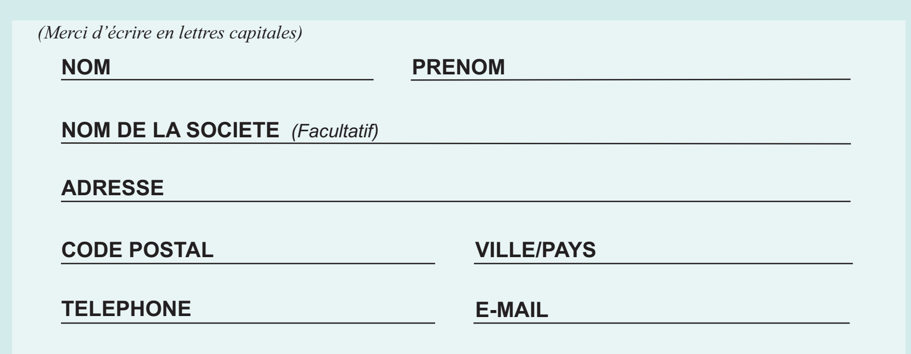
دوره‌های سال اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم، ششم و هفتم مجلهٔ تهران
شامل هشتاد و چهار شماره درهفت مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ______ **PRENOM** ______

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ______

ADRESSE ______

CODE POSTAL ______ **VILLE/PAYS** ______

TELEPHONE ______ **E-MAIL** ______

☐ **1 an** **100 Euros**

☐ **6 mois** **50 Euros**

☐ Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

☐ Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

☐ **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:
Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز (رضوی فر)

دبیری تحریریه
عارفه حجازی

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
افسانه پورمظاهری
بابک ارشادی
ژان-پیِر بریگودیو
جمیله ضیاء
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
مهناز رِضائی
آلیس بُمباردیه
مجید یوسفی بهزادی
ژیل لانو

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

گزارشگر در فرانسه
میرِی فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

پایگاه اینترنتی
میلاد شکرخواه
محمدامین یوسفی
مژده برهانی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Les Bakhtiâri sont reconnus pour leurs valeurs guerrières

شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸

مجله تهران

ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی

شمارهٔ ۱۰۴، تیر ۱۳۹۳، سال نهم

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

۵ یورو



www.teheran.ir